Carlos Pereda

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

Sobre la confianza

Herder

SOBRE LA CONFIANZA

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

Carlos Pereda

Sobre la confianza

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado
Edición digital: Grammata.es

© *2009, Carlos Pereda*
© *2009, Herder Editorial, S. L., Barcelona*

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

I.S.B.N. digital: 978-84-254-2711-4

Más información: sitio del libro

Herder
www.herdereditorial.com

Introducción

Aunque a menudo se pasa por alto, la confianza es una actitud o, tal vez mejor, un conglomerado de actitudes —de deseos, creencias, emociones, expectativas...— que de manera más o menos implícita, más o menos explícita, constituye una presencia constante: nos impregna. Por supuesto, parece haber diversas formas y tipos de confianzas con varios correlatos (prácticos y teóricos, concretos y abstractos...). Pero ante todo hay que dejar claro: la confianza es un bien, y un bien con el que, de hecho, contamos a cada paso, no sólo en las prácticas, sino también en las teorías. Más todavía, la confianza es uno de los mayores bienes y sin él no podría sobrevivir esa rara especie: los animales humanos. ¿Exagero?

Por lo pronto, quien lo intenta no tiene dificultades para detectar confianzas. Incluso pocas personas, si acaso alguna, se topan con obstáculos para aclarar qué significan las expresiones con que se hace referencia a la confianza, quizá porque el autoentendimiento de los animales humanos se encuentra muy familiarizado con sus múltiples formas y tipos; por ejemplo, aquellas que producen la genuina lealtad —confío en que el amigo no me va a jugar una mala pasada—, o la mera racionalidad instrumental que permite calcular que, a la larga, no paga adquirir la reputación de persona poco o nada confiable. Pero no sólo eso.

En contra de varios intentos de reducir el operar de la confianza a vínculos entre personas (¿y hasta únicamente entre personas conocidas?), ya en el capítulo I, «Confiar, confianzas», al recoger materiales dispares (ocasión en la cual se introduce un tipo de discusiones extravagantes que, espero, resulte iluminador y que reaparece en varias ocasiones), enseguida se respalda una propuesta arriesgada. Se trata de la conjetura de que existe una confianza más incluyente que las confianzas singulares entre personas: una forma básica, prerreflexiva, de confiar que se puede calificar de «confianza general», y que consiste en confiar sin más, en confiar... en el mundo.

No obstante, por importante que sea esta forma de confiar, a partir de situaciones en las cuales por confiar se fracasa y, por eso, como consecuencia, se producen engaños y autoengaños, también hay que prestar

atención a cómo la gente elabora diferentes respuestas a las rupturas de la confianza. Al menos en parte, esto se hace construyendo formas reflexivas de confianzas particulares y singulares (además de construir, correlativamente, formas reflexivas de desconfianzas particulares y singulares). Ahora bien, pese a tales implementaciones, en muchas circunstancias —sobre todo en circunstancias de incertidumbre— se requieren —a veces con urgencia— formas institucionalmente controladas de confiar: relaciones legales; por ejemplo, contratos respaldados por la ley de un Estado.

Tenemos aquí, entonces, una lista de formas de confiar: por un lado, confianzas directas, confianza general prerreflexiva, confianzas particulares y singulares reflexivas y, por otro, confianzas desplazadas. O, si se prefiere, con ellas disponemos ya de un *primer mapa* de la confianza. Sin embargo, ¿acaso existe tal confianza general?

Entre otras razones, un poco para enfrentar persistentes zozobras como éstas, propongo un *segundo mapa* para investigar las confianzas: una lista de confianzas que se reconstruyen en una dirección en varios sentidos opuesta a la primera, pero con más minucia, y que tal vez suscite menos controversia. De esta manera, en el capítulo II, «Dos mapas opuestos pero convergentes para orientarse en los territorios de la confianza», desde perspectivas algo diferentes de la que permitió la elaboración del primer mapa, se distinguen confianzas interpersonales, confianzas institucionales, confianzas comunicativas y también la confianza de cada persona en sí misma, además de la confianza en la naturaleza.

Sin embargo, hay que tener cuidado de, al distinguir, no fijar excesivamente las distinciones. Esas diversas formas y tipos de confianza —confianza general, confianzas singulares, interpersonales, institucionales...— se traslapan y ramifican, como se pone de manifiesto al elaborar cada una de las confianzas de este segundo mapa, que es propiamente el tema del capítulo III, «Candidatos a características salientes de la confianza». Así, tomando como punto de partida un ejemplo de confianza singular entre personas conocidas, se revisa con algún detalle cómo el concepto de confianza, junto con su aplicación a tipos muy variados de confianza —interpersonales, institucionales...—, de modo oblicuo pero no por ello menos efectivo, también opera en los abusos y las transgresiones de la confianza: en los engaños, en las traiciones.

De seguro ya se dudará de que haya *un* concepto de confianza, como se ha estado presuponiendo: que haya algo común a esta multitud de formas y tipos de confiar que se recogen en ambos mapas. Para responder a esta duda, con otra conjetura se defiende que en muchas formas y tipos de confiar vale la pena retener algunas características salientes del concepto como

- la condición 1, o *de dependencia*,
- la condición 2, o *de discernimiento*, y
- la condición 3, o *de las expectativas positivas.*

Por supuesto, se trata de condiciones de reconstrucción, no de condiciones en el sentido de reglas que quien confía tendría que conocer para poder confiar.) No obstante —y, casi diría, por desgracia—, teniendo en cuenta esas condiciones, al elaborar algunos ejemplos —confiar en conocidos, confiar en desconocidos, confiar en enemigos no declarados, confiar en enemigos declarados, confiar en hospitales y bancos, confiar en la policía y en los juzgados, confiar en sí mismo...— se esboza un conflicto, aparente o real, entre las condiciones 1 y 3 del concepto de confianza —*abandonarse, entregarse con expectativas de que nos irá bien*—, por un lado, y la condición 2 —*esforzarsepor comprender y evaluar lo que hacemos*—, por otro. ¿Qué clase de concepto es, entonces, el concepto de confianza si sus condiciones de aplicación parecen no estar concertadas? ¿Acaso son posibles tales conceptos? Brevemente se discute esta inquietud en el capítulo IV, «Conceptos heterogéneos».

Sin embargo, al considerar la posibilidad de conceptos heterogéneos, o conceptos cuyas condiciones de aplicación entran en conflicto, de inmediato nos topamos con posibles variedades suyas: los conceptos tensos y los conceptos desgarrados. Tentativamente aceptando esta —¿extraña?— clasificación, se defiende el concepto de confianza como un concepto heterogéneo. O, dicho con más precisión, se propone reconstruirlo como miembro de esa subclase de los conceptos heterogéneos que son los conceptos tensos. Sin embargo, la discusión se enreda aún más porque poco a poco se agregan malestares crecientes: entre ellos, un clima de sospecha acerca de la posible antinomia entre confianza y autonomía. ¿Por qué? Según la condición 1 del concepto de confianza, ¿acaso confiar no implica *establecer dependencias, abandonarse, entregarse...* y, por eso, perder progresivamente grados de esa diferencia específica de lo humano: ponderar, evaluar, decidir... ? No sorprenderá, entonces, que en el capítulo

V irrumpa la complicada pregunta «¿Hay una antinomia entre confianza y autonomía?».

Preocupado, discuto si genuinamente opera la condición 2 de la confianza, o *de discernimiento*, o si tal condición es un mero adorno sin efectividad real en los diversos tipos o formas de confianza, pues de serlo, la condición 1, o *de dependencia*, se sustituiría en el concepto de confianza por una condición mucho más fuerte 1', o *de heteronomía*. Si éste fuese el caso, habría que reconceptualizar la confianza como un concepto no tenso (y, de paso, sospecho que habría que reconceptualizar la confianza como una actitud diferente de como habitualmente la recoge nuestro autoentendernos). La situación es grave y, por eso, para deshacernos de esa irritante posibilidad, se da un rodeo que busca eliminar aquellas concepciones de discernimiento y de autonomía que se dejan orientar por fantasías, no por arraigadas menos irrisorias, como la del autodidacta radical (ese querer constituirse como agente racional sin la ayuda de nada ni de nadie).

Supongamos que se aceptan los argumentos dados y, con ello, que se han debilitado, al menos que se han debilitado un poco, ciertas concepciones equivocadas sobre la confianza y la autonomía. De esta manera, con los variopintos materiales reunidos ya es tiempo de reconstruir las decisivas funciones que cumplen los bienes de la confianza o, tal vez, los bienes de los diversos tipos y formas de confianza, en los procesos de conocimiento y en muchas otras prácticas. Si no me equivoco, estos bienes con frecuencia han sido soslayados, cuando no eliminados, en varias tradiciones de los modernos. Así, para contrarrestar esas tendencias, en el capítulo VI formulo dos protestas y, antes, una breve reflexión acerca del protestar. Pero ¿de qué hablo?

Se sabe que en las teorías del conocimiento de los tiempos modernos (que de modo grueso se puede indicar que toman impulsos en la «Primera meditación» de Descartes), la función de cualquier forma o tipo de confianza se desvanece o, de plano, se elimina a partir de esa versión del ejercicio sistemático de la desconfianza que es la duda metódica (en cuanto inspectora de credenciales para aceptar o rechazar candidatos a conocimiento). Así, en el capítulo VII, «Confianza, conocimiento y virtudes epistémicas», se presentan dos modelos para elucidar en qué consiste el conocimiento: los modelos demarcadores y los modelos productores. Apoyándome en estos últimos, discuto en torno a las virtudes epistémicas

en cuanto criterios de producción y validación del conocimiento. Por supuesto, en las muchas concepciones de virtud epistémica o intelectual, se le otorgan a la confianza varias funciones. Sin embargo, teniendo en cuenta la clasificación ya propuesta de conceptos, también es de interés indagar si el concepto de conocimiento es un concepto no heterogéneo, como defienden los modelos tanto demarcadores como productores, o un concepto heterogéneo. Para afirmar esta última posibilidad, razono, intento razonar, que el concepto de conocimiento ejemplifica esa variedad de los conceptos heterogéneos que son los conceptos desgarrados: conceptos en relación con los cuales se manejan descripciones alternativas.

Por otra parte, en varias tradiciones modernas de teoría de la moral y la política (que directa o indirectamente procuran hacer de Hobbes un punto de partida), quizá un motivo decisivo de las acciones y, de seguro, el más desesperado parece encontrarse en esa otra versión de la desconfianza —al menos desde el punto de vista existencial, acompañado de mucha más ansiedad que la duda metódica— que es el miedo. De esta manera, en el capítulo VIII, «Confianza, relaciones sociales y virtudes prácticas», se examinan dos modelos que recogen y articulan las relaciones sociales: los modelos legales y los comunitarios. Sobre todo en relación con estos últimos, se discute el papel de las formas de confianza directa y de las virtudes prácticas. Y, de nuevo, teniendo en cuenta la clasificación propuesta de conceptos, se considera si el concepto de relaciones sociales e incluso el de sociedad no conforman esa variedad de los conceptos heterogéneos que son los conceptos tensos.

Sin embargo, a lo largo de este recorrido, ¿acaso se quiere promover algo así como una cultura de la confianza? Y, entonces, ¿qué lugar se le otorga a los bienes de la desconfianza, de la duda, de la sospecha...? En el capítulo IX, «Hacia una cultura de la argumentación», se procura responder a estas inquietudes. Una última observación todavía. Sin duda, la metáfora del vasto territorio le conviene al confiar, a la confianza. Por desgracia, cuando se enfrentan estos territorios hay que tomar una decisión: considerar unos pocos sucesos u objetos o, tal vez, un suceso o un objeto, o incluso algún aspecto de un suceso o de un objeto, por un lado, o, por otro, recorrer con la mirada el gran horizonte. Hay razones a favor y en contra de ambas decisiones. El operar localizado, que se enfoca al detalle o casi, permite un tratamiento riguroso de aquello que se investiga; las imprecisiones se dejan atrás y el análisis meticuloso permite un conocimiento, aunque bien

delimitado, firme. (Por ejemplo, en el caso de la confianza podríamos concentrarnos en examinar la confianza en el testimonio o, con más precisión, en los testimonios que se dan entre sí los miembros de una familia.) Claro que en ocasiones lamentamos que no se nos ubica el conocimiento aportado en relación con otros conocimientos, y ni siquiera se sugieren algunas de sus ramificaciones. (Para proseguir una posible discusión en torno al testimonio, tal vez se pida su relación con el contexto: ¿se presentan las mismas dificultades o, al menos, análogas en los testimonios que se ofrecen en la vida cotidiana, aquellos que se introducen como parte de una investigación científica o los que formulan los sobrevivientes de una dictadura?) Dar cuenta de esas interrelaciones entre los diferentes sucesos y entre los diferentes aspectos de un suceso, interrelaciones con frecuencia inesperadas y que procuran ensanchar nuestro entendimiento, es la ventaja —¿la sola ventaja?— de la atención abarcadora, y hasta vagabunda, que va de una reconstrucción a otras, sin detenerse en ninguna. Teniendo en cuenta el camino anunciado de esta exploración del confiar, de la confianza, previsiblemente me he arriesgado a tomar la segunda clase de decisiones.

Así, no sólo se trabaja con dos mapas conceptuales, sino que se recogen como formas de la confianza actitudes y sucesos a los que acaso se tienda a negar esa calificación. Pero quizá la mayor alarma atañe al ir y venir, sin la menor precaución, de discusiones acerca del conocimiento a discusiones relacionadas con la moral e incluso la política sin que tal vez queden demasiado claras las conexiones entre las diversas discusiones. (Por supuesto, a cada paso se dejan cabos sueltos cuya única justificación consiste en esperar que sirvan como puntos de partida de futuras indagaciones.)

Cuidado, enumerar con rapidez —¿con demasiada rapidez?— una serie de problemas en torno al confiar, a la confianza y predicarle el atributo de bien indispensable para construir el conocimiento y las demás prácticas personales-sociales de los animales humanos no puede pretender más que eso: esbozar un vaguísimo anuncio de algunos ejercicios que, en este caso, se trata de prácticas bien elementales. Por otra parte, inevitablemente este anuncio sugiere preguntas a las que no da respuestas. Para acercarse a algunas de esas preguntas y respuestas hay que demorarse en aclarar a qué hacen referencia los conceptos usados... Pero no es posible llevar a cabo esas tareas sin ponerse ya a trabajar.

I
Confiar, confianzas

Prestemos atención cuando se afirma: «Confío en que Francisco llegue a cenar». O a quien exclama en una frontera que está a punto de atravesar con la familia: «¡Confiemos en que los papeles estén en regla!». O a los que, viéndose en apuros económicos, aseguran: «Confiemos en que alcanzará para llegar a fin de mes». Si se interrogan a esas personas sobre qué significan sus palabras, quienes las han usado de seguro son capaces de entenderse. Sin embargo, a veces sus paráfrasis envían lejos de lo que, al menos en apariencia, se quería indicar. Por ejemplo, si en las anteriores oraciones se sustituyen «confío», «confiemos» por «creo», «esperemos», se comprobará que las nuevas oraciones hacen imaginar situaciones diferentes: cobran significados diferentes. Hay que sospechar, pues, que confiar no se reduce a creer con buenas razones o a esperar que algo suceda; aunque confiar incluya creencias y expectativas. ¿En qué consiste, pues, confiar, tener confianzas?

Para describir un fenómeno (un objeto, un suceso, una actitud, un modo de autoentenderse...) es útil indagar entornos conceptuales preguntando cómo se usan ciertas palabras, además de consultar léxicos y diccionarios. Pero se trata de indicios ambiguos: pistas que aclaran y confunden. Por eso, conviene complementar esos entornos, digamos, el de la confianza, describiendo ejemplos y contraejemplos más o menos comunes y, por supuesto, hay que revisar la información científica pertinente. [1] También ayudan los libros de historia, los ensayos, las novelas... (A menudo, al comenzar una reflexión, ésta se enriquece si disponemos de materiales dispares.)

1. Aproximaciones a la confianza general

¿Cómo podemos, entonces, caracterizar a los conceptos de confiar, de confianza? Por lo pronto, seguiré aquella propuesta según la cual los conceptos no tienen contenido aparte de los que articulan los usos de las palabras (en prácticas tan diversas como nombrar, describir, narrar, juzgar, argüir...). A veces, esos usos no meramente se suceden; muchos dejan huellas y establecen relaciones estables con usos de otras palabras. Como consecuencia, se conforman lo que podemos denominar «entornos conceptuales». No pocas veces éstos adquieren poder normativo: creciente autoridad sobre cómo se deben regir en el presente y en el futuro las palabras, y hasta cómo se deben aplicar los conceptos. (Alerta: no hay que tomar lo que se indica en los usos más explícitos por propiedades conceptuales primarias.) Sin embargo, más que la función normativa, a menudo interesa la función heurística de un entorno conceptual y, por consiguiente, su capacidad de sugerir vías para indagar un fenómeno, entre otras, explorando su concepto.

Por lo pronto, quiero examinar el entorno conceptual de las palabras «confiar», «confianza»: cómo algunos de sus usos se relacionan con usos de otras palabras por traslapamiento, por continuidad, por analogía. Porque reconstruir el entorno conceptual o, si se prefiere, el horizonte no sólo semántico, sino también pragmático o, más bien, semántico-pragmático en el que se ubica el concepto de confianza, quizá contribuya a descubrir las condiciones de aplicación de este concepto y, a partir de éstas, ya se podrá regresar a continuar indagando cómo nos autodescribimos cuando confiamos. (Este es un ir y venir y no se debe bajar la guardia: por todas partes hay trampas.)

He aquí un fragmento del entorno conceptual del confiar, de la confianza: *abandonarse a, apertura, apoyarse en, dar crédito ciegamente, confiable, confianzudo, contar con, con esperanza, esperar, con expectativas positivas, con los ojos cerrados, credulidad, creer, depender de, descansar en, echarse en manos de, encomendarse, entregarse, exponerse, fiarse de, reposar, ponerse en manos de, seguridad, seguro de sí, sentirse sostenido, soportarse en, tener lealtad a, tranquilidad, vulnerabilidad.*

Quien observe este entorno, tenderá a recoger las actitudes de confiar, de tener confianza como tan presentes que, por demasiado conocidas, se sobreentienden. ¿Acaso a cada momento no nos *abandonamos al* mundo y sus objetos, personas, sucesos... ? Este *abandonarnos* constituye lo que se podría llamar una «actitud multiproposicional» porque contiene actitudes proposicionales de varios tipos: deseos, creencias, emociones, expectativas. (Por eso, confiar es algo más que creer o tener expectativas.) Además, a menudo esos deseos, creencias y emociones no están determinadas. De ahí que la actitud multiproposicional de la confianza general suela resultar una actitud subdeterminada.

Buscando todavía otros materiales que complementen ese entorno (para que ya al comienzo la reflexión no se estreche demasiado), consulto un libro de narraciones y ensayos, el *Manual del distraído* de Alejandro Rossi. Precisamente, su primera entrada se titula *«Confiar»*. (Con la palabra «distraído», ¿acaso no se nombra un síntoma de ese *contar con*, *descansar en* el mundo que presupone quien vagabundea de aquí para allá sin preocuparse por avales?)

Copio fragmentos de ese texto, «Confiar», un poco al azar:

> Contamos con la existencia del mundo externo cuando nos sentamos en una silla, cuando reposamos sobre un colchón, cuando bebemos un vaso de agua [...] Confiamos, además, en que las cosas conservan sus propiedades. No nos sorprendemos de que el cuarto, a la mañana siguiente, mantenga las mismas dimensiones, que las paredes no se hayan caído, que el reloj retrase y el café sea amargo [...] Todos somos algo nerviosos, pero el terror de que se desplome el techo o se hunda el piso no es continuo [...] Nos han engañado y nos seguirán engañando. Sin embargo, es imposible vivir creyendo que en cada ocasión se requiere un examen cuidadoso o una contraprueba [...] Salvo circunstancias específicas conviene creer cuando nos aseguran que debemos voltear hacia la izquierda o que la farmacia se encuentra a tres cuadras. [2]

Tanto en el entorno conceptual esbozado, como en los ejemplos de Rossi que lo amplían, se hace referencia a lo que día a día, más que pensarse, parece vivirse sin más como un bien, esa actitud multiproposicional subdeterminada, la confianza general: actitud de abandonarse al mundo o, si

se prefiere, de depender sin más de la naturaleza, y, por consiguiente, de los objetos, de las personas, del lenguaje o, para muchos, incluso de fiarse de Dios, de ponerse en Sus Manos, o de contar con algunos animales. Pero esta actitud también incluye apoyarse en sí mismo: sentirse capaz de iniciar varios cursos elementales de acción como levantarse de la cama o cepillarse los dientes.

En contra de esta conjetura acerca de una confianza general ubicuamente presente, tal vez se objete que palabras como «confiar» o «tener confianza» no aparecen en muchos contextos conversacionales. ¿Qué señala esa relativa ausencia? Volvamos al primer ejemplo: «Confío en que Francisco llegue a cenar». ¿Acaso el uso explícito de palabras como «confío» con frecuencia no sugiere que quien las usa introduce algo así como un indicador de seguridad o, a la inversa, quizá desconfía de que la situación vaya a salir como lo espera? Por eso, según el contexto, esa oración se puede interpretar como agregando... algo: «Tengo razones para confiar en que Francisco esta vez no me va a dejar plantado». Pero también: «Confío en que Francisco llegue a cenar, aunque conociéndolo, sospecho que, si encuentra algo más divertido que hacer, lo haga».

Si en algunas situaciones se aceptan interpretaciones como éstas, tal vez a la objeción anterior se responda que, aunque todo el tiempo se está en algún modo de la confianza general, sólo se usan palabras como «confiar en», «tener confianza en que...» para dar cierto énfasis. Tal vez por eso es habitual que las palabras que expresan la confianza general se presupongan y, por consiguiente, tiendan a desaparecer del campo de atención y, así, del ámbito de lo dicho explícitamente.

Entonces, quien reflexiona sobre muchas de las maneras más comunes que tienen los animales humanos de comportarse encuentra materiales que parecen apoyar la conjetura de que hay tal primario *abandonarse, abrirse*, que articula una confianza continua: que dura en el tiempo. (Confiamos en que las cosas conservan sus propiedades. No estamos a cada momento zozobrando, atemorizados y, mucho menos, en estado de pánico.) Así, en las muchas acciones se presupone esa confianza que, aunque pasiva, en la mayoría de las situaciones resulta lo suficientemente firme para no vivir pasmados. Por otra parte, esta forma de confianza no parece ser una actitud adquirida, sino espontánea. De seguro, prolonga la historia natural. Es parte de su equipamiento. De ahí que no comience como un logro cognoscitivo ni con una decisión. De antemano, los diversos logros cognoscitivos, y los no

menos diversos modos de actuar, la presuponen. ¿La presuponen? Y ¿qué más se presupone?

Respecto de la confianza general ya se hizo la observación de que se trata de una actitud con diversas clases de referentes: se confía en que el colchón en que se duerme no dejará de poseer ciertas propiedades; también a veces se confía en las indicaciones que un desconocido ofrece en medio de una noche de tormenta. Y, cada mañana, la primera persona vuelve a confiar en su capacidad de levantarse. Sin embargo, ya se advirtió, un mínimo de reflexión descubre que esta actitud también posee referentes más abarcadores: no se deja de confiar —¿casi nunca?— en la existencia del mundo exterior. ¿Qué se puede aprender de esa conexión de confianzas? Para responder introduzco dos discusiones un tanto extravagantes. (Lo que está demasiado a la vista tiende a desaparecer. Por eso, a veces sólo los ejercicios dialécticos con apuestas raras iluminan aspectos de la experiencia que, de otro modo, se pasarían por alto.)

Un argumento de Moore como otro material que hay que tener en cuenta en relación con la conjetura sobre la existencia de una confianza general [3]

A menudo se reconstruye la prueba de Moore sobre la existencia del mundo exterior de la siguiente manera:

Premisa 1: Aquí hay una mano (por ejemplo, se levanta la propia mano y se muestra).

Premisa 2: Si hay aquí una mano, entonces hay mundo exterior.

Conclusión: Hay mundo exterior.

De acuerdo con esta presentación, el argumento anterior consiste en un *modus ponens:* Pl, Pl-C, C.

Supongamos que este *modus ponens* es un *argumento que refuta* o, más bien, que intenta refutar a quien duda de que haya mundo exterior. Sin embargo, se objetará que, para que la premisa l sirva de respaldo a creencias acerca de objetos materiales como las manos, se necesita a su vez otro respaldo, ciertas informaciones empíricas. Por ejemplo, hay que saber que los animales humanos interactúan causalmente con el mundo exterior y que esas interacciones se registran adecuadamente en las experiencias

sensoriales. Pero, si eso es así, la verdad de la premisa l, en último término, necesita respaldarse en la conclusión C. De esta manera, el argumento de Moore, al menos en cuanto refutación de quien duda del mundo exterior, no sólo contiene un círculo vicioso, sino uno extremadamente grosero: (C) Pl, Pl-C, C. [4]

Quizá se responda señalando que, si nadie ha tenido razones para desconfiar de la conclusión C («Hay mundo exterior»), entonces, por consiguiente, el contenido de ciertas percepciones ofrece un respaldo inmediato a la premisa l. Pero, si no hay un oponente escéptico que dude de C, ¿a qué introducir un argumento que intenta refutarlo? Por eso, tal vez se indique que un argumento que se propone defender la conclusión C, si consiste en un argumento que busca refutar la posición escéptica, ya cayó en una trampa de la que no podrá escapar. Porque se observará que tal posición no se puede refutar, sólo disolver. Pero ¿qué es eso: un *argumento que disuelve* argumentos, posiciones... ?

Si un argumento busca refutar la posición A, tiene que mostrar la falsedad de A. En el caso del *modus ponens* de Moore, esa tarea no se puede llevar a cabo con una atribución de conocimiento empírico singular como la expresada en P1, pues ésta pertenece al tipo de conocimientos que, precisamente, el argumento escéptico pone en duda. En cambio, si un argumento busca disolver A, tiene que mostrar que A se apoya en los presupuestos insostenibles B, C, D.

Respecto del argumento escéptico, es común observar que el presupuesto en que se apoya es el subjetivismo o, si se prefiere, la llamada «posición internista», que consiste en defender que un agente epistémico sólo puede admitir una creencia como conocimiento si posee justificación internamente accesible a su verdad. Una justificación es internamente accesible si el agente epistémico tiene acceso privilegiado a las pruebas pertinentes. (El agente las puede descubrir a través de la reflexión y, por eso, la situación epistémica de los agentes internistas es transparente: Sp-SSp.)

Por desgracia, el agente epistémico puede ser extraordinariamente responsable respecto de la justificación de sus creencias y, sin embargo, tener mala suerte y, con ello, creencias falsas: la condición de verdad del conocimiento no se reduce a la condición de justificación. (Se puede tener muy buena justificación para creer que *p* y no saber que *p* porque *p* es falsa.) Por eso, como el internista es impotente frente al desafío escéptico,

para disolverlo, ante todo hay que eliminar el internismo como presupuesto del conocimiento.

Conviene entonces mirar ya en otra dirección. Por ejemplo, averigüemos si la posición opuesta, la «posición externista», es un presupuesto apropiado para disolver tal desafío. Según esa posición, una creencia cuenta como conocimiento si depende de factores que son externos a la mente de los agentes epistémicos y, por eso, no se los puede descubrir mediante la reflexión. [5] Por ejemplo, la causalidad sería uno de esos factores externos o, de manera más global, los procesos confiables que permiten obtener conocimientos, aunque el agente los ignore. (Las creencias empíricas de un agente epistémico P son el resultado de alguna relación adecuada entre el mundo y los procesos psicológicos de P que producen tales creencias, y que son procesos en gran medida desconocidos por P.)

Por consiguiente, puesto que para el externismo una creencia cuenta como conocimiento si depende de criterios que son externos a la mente de los agentes, el agente no puede tener responsabilidad por criterios que escapan a su control. Así, aparece ya una dificultad con el externismo como perspectiva para disolver el desafío escéptico. Porque afirmar que las creencias empíricas, que son contingentes, son ajenas al control del agente epistémico implica afirmar que esas creencias son, a cada paso, vulnerables a la suerte epistémica. En efecto, al ahondar el hueco entre justificación y conocimiento, el externista al mismo tiempo abre la puerta para que, en ese mismo hueco, se introduzcan —¿de manera salvaje?— factores epistémicos más allá de las capacidades del agente y, con ellos, la posibilidad de la mala suerte.

Así, de manera opuesta pero paradójicamente convergente con la posición internista, la posición externista, en lugar de contribuir a disolver el desafío escéptico, parece darle fuerza. (Después de todo, el escepticismo a través de su larga historia no ha dejado de insistir en los límites de las capacidades epistémicas y, por eso mismo, en la falta de seguridad que impregna a las más diversas atribuciones de conocimiento.)

Entonces, ¿de dónde proviene cierta confusa pero persistente atracción que ha tenido este argumento de Moore? [6] Sobre todo, ¿por qué afirmé que podría servir como un material más para aproximarnos a la confianza general? En relación con esta pregunta, probemos repensar este argumento no como un argumento que *refuta* la posición escéptica, tampoco como uno

que la *disuelve*, sino —¿más modestamente?— como un *argumento que acota*.

Si un argumento busca refutar A, tiene que mostrar que A es falsa; pero si la quiere disolver, tiene que mostrar que A descansa en los presupuestos B y C, que son falsos. En cambio, por «argumento que acota» entiendo aquel tipo de argumentos que, en alguna medida, limita el poder de los argumentos opuestos mostrando que, si bien hay argumentos en contra de A (como los argumentos escépticos en contra del mundo exterior), también los hay a favor de A. Así, se produce al menos un resultado incierto de la argumentación y, en algunos casos favorables para los argumentos que acotan, un empate teórico. El propósito de los argumentos que acotan es, tomando como base ese resultado incierto o, en ocasiones, el empate teórico, posibilitar un nuevo curso de la argumentación.

Regresemos al entorno conceptual de la confianza. El argumento de Moore en cuanto argumento que acota contendría varias clases de operadores implícitos, entre otros, operadores epistémicos que harían referencia a la confianza general. Así, el argumento de Moore se podría reformular con la estructura no de un *modus ponens*, sino de una abducción que establece un recordatorio:

Premisa 1.1: Recuerda (ten en cuenta, reflexiona...) que entiendes que tú mismo tienes confianza espontánea, pasiva, general en que, si en condiciones normales se percibe que aquí hay una mano, entonces, la mejor explicación posible de ese *abandonarse a*, de ese *contar con* que aquí hay una mano, es que aquí haya una mano.

Premisa 2: Si, por ejemplo, aquí hay una mano, entonces, hay mundo exterior.

Conclusión: Hay mundo exterior.

Por lo pronto, se debe atender cómo no funciona este argumento que acota. Con tal argumento no se pretende validez deductiva. Además, no hay que olvidar que la duda escéptica no se respalda en ninguna falta de información específica. Por consiguiente, la premisa 1.1, que le responde, no es equivalente a las premisas

P 1.1.1: Se tienen evidencias positivas para saber que aquí hay una mano.

P 1.1.2: Se tienen evidencias positivas a favor de la hipótesis de que aquí hay una mano.

La premisa 1, «Aquí hay una mano», no se propone como una razón en favor de un saber o de cierta hipótesis, a la manera de las premisas 1.1.1 y 1.1.2. Por el contrario, la premisa 1 no pretende más que explicitar cierta confianza general, y respaldar esa explicitación con el recuerdo de que la primera persona tiene que confiar en que aquí hay una mano si quiere confiar en cualquier cosa. (Esa confianza está implicada en muchas otras, tan básicas como ella y que, a su vez, se presupone en varios modos de autodescribirse y actuar.) Por eso, la premisa 1, más que demostrar algo, haciéndonos reflexionar, invita a que se exploren los pros y los contras de ciertas prácticas de argumentar: las que suprimen y las que aceptan el inevitable autoentenderme como *abandonándome a*, *apoyándome en* ciertos objetos inmediatos como mis manos e, indirectamente, en ese *contar con* el mundo sin el menor estremecimiento.

De ahí que con la reformulación 1.1 no se responde, no se intenta responder, al escéptico, sino situarlo: marcarle límites. Y eventualmente, al marcarle límites, se le quita poder y, así, se puede ya preguntar: ¿qué pasa con nosotros, con los conocimientos y las prácticas de los animales humanos si se elimina la confianza general, pasiva, espontánea en el mundo? Entre otras expectativas, se espera que la respuesta descubra que el escéptico no posee el monopolio de las razones: dispone de algunas razones, pero no de todas. Como consecuencia se sugiere que vale la pena que también nos ubiquemos en un escenario opuesto: en ese otro tipo de prácticas de argumentar —que tal vez se defienda como el tipo «natural» de prácticas argumentativas o, si se prefiere, como la situación dialéctica primera—, en las cuales la presunción rige en favor de la premisa 1.

Vayamos todavía a la premisa 2. Se puede entender el condicional en una doble dirección. Para elegir entre estas direcciones, un participante de una práctica de argumentar se preguntará: ¿qué es más inmediatamente aceptable, el todo, en este caso, la confianza en la existencia del mundo exterior, o la parte, en este caso, la confianza en la existencia de mi mano? Si respecto del argumento de Moore se tiene en cuenta la segunda posibilidad (o, al menos, si en algunas circunstancias se tiene en cuenta la segunda posibilidad), el condicional que establece la premisa 2 conforma el fragmento de un proceso de reflexión que procura explorar, por ejemplo, los compromisos de algunas creencias: el hecho de confiar sin que se me pase por la cabeza la menor duda de que tengo una mano (variación de la premisa 1) me hace tener indicios de que (me indica que, me sugiere que...)

hay mundo exterior. O, si también se reflexiona en ambas direcciones del condicional, tal vez éstas se refuercen recíprocamente.

Así, en esta lectura a partir del entorno conceptual de la confianza, el argumento de Moore (¿o la parodia de argumento provocada por una «actitud exaltada»?) [7] no es un argumento que refute o disuelva la posición escéptica, sino que la acota: que no se deja paralizar por ella. Sin embargo, conviene tener en cuenta pseudoargumentos que en apariencia acotan pero que, en realidad, procuran refutar, como los que intervienen en la siguiente disputa:

P: El escéptico está equivocado. Aquí hay una mano porque la percibo con mis sentidos: la veo, la toco, la puedo oler.

O: Los sentidos pueden fallar.

P: Puede fallar uno. Pero es raro que fallen todos a la vez. Por otra parte, en la vida cotidiana ¿acaso no es necesario que se confíe en las experiencias de objetos materiales cercanos como las propias manos que, además, constantemente usamos?

O: Podemos estar soñando.

P (sacando un cuchillo): Si tus dudas sobre si hay una mano son reales, supongo que no te importará que te la corte, a diferencia de mí, que sí tengo confianza en que aquí hay una mano y, por eso, la cuido.

Respecto de este desagradable diálogo, tal vez se observe que el proponente no escucha al oponente. El proponente bloquea la argumentación cometiendo una falacia de *ignoratio elenchi* que, a su vez, se respalda en dos formas de *la falacia ad autoritatem:* su primera réplica convierte la autoridad del sentido común en una instancia que procura refutar al oponente escéptico, y la segunda hace lo mismo con la autoridad de la práctica. (Para consolidar aún más esa pretendida doble refutación, al intervenir el proponente por última vez introduce el chantaje del miedo: la falacia *ad baculum,* ese socorrido recurso cuando se carece de razón.)

Por el contrario, el argumento de Moore, *en cuanto argumento que acota,* puede reconstruirse —alejándonos tal vez de sus intenciones— en dos pasos.

Primer paso: Puesto que confío en que aquí hay una mano (ese objeto externo-interno que vivo, a la vez, como parte de mí mismo y como una parte exterior a mí como las otras del mundo, y esa confianza es, además, parte de toda una trama de confianzas básicas), dispongo, al menos, de algunos argumentos para confiar en que hay mundo exterior.

Segundo paso: A partir de este resultado incierto de la disputa —¿acaso de un empate argumentativo teórico?—, se puede introducir ya no como instancia bloqueadora de la argumentación, sino al contrario, como instancia desbloqueadora, como un modo de continuar argumentando, el *argumento de la autoridad de la práctica*.

En este caso, ¿cómo distinguir entre falacia y buen argumento? Tentativamente probemos con la siguiente regla:

En una discusión teórica no es falaz introducir la autoridad de la práctica después que ya se ha producido un empate teórico de argumentos o, al menos, un resultado incierto de la argumentación, nunca antes. [8]

Supongamos, entonces, que respecto de esta reconstrucción del argumento de Moore se está ante un argumento que acota. Hay que preguntarse, sin embargo, qué se entiende con la expresión «autoridad de la práctica». Por lo pronto, tal autoridad es diferente de la autoridad del sentido común. Es *posible* defender que los diversos contenidos concretos del sentido común son histórica y contextualmente variables (y, por ejemplo, que lo que se denominan «intuiciones» más o menos espontáneas frente a un problema son histórica y contextualmente variables, e incluso quizá individualmente variables), y, a la vez, defender que un atributo —¿el atributo?— que define a los animales humanos es ser agentes. De esta manera, se ubica a los animales humanos dando prioridad a una de sus relaciones con el mundo: de modo *primario* los animales humanos son agentes que disponen de confianzas, tanto epistémicas como prácticas. Sin embargo, ¿por qué hay que defender que agencia implica confianza? Para actuar, ¿es necesario que los animales humanos tengan algunas confianzas? ¿Acaso no hay prácticas en las que lo mejor —lo más útil— es prescindir de *toda* confianza? Vayamos ya a la segunda discusión extravagante que anuncié.

Espías y metáforas

Indaguemos si tal vez no hay profesiones y hasta modos de vida que estructuralmente funcionan mejor partiendo de la actitud opuesta a la confianza general. Consideremos, por ejemplo, la práctica de espiar. El propósito constitutivo de esa práctica es vigilar con disimulo a un agente A (país, ejército, empresa, partido político, marido...) por encargo de un

agente B (país, empresa...) para comunicar a B lo que A hace o planea (en particular, lo que A hace o planea en secreto). Ahora bien, imaginemos una escuela de espías en cuya lección inaugural un maestro enseña, como primer principio de la profesión, y a seguir en cualquier circunstancia, el siguiente:

P1: No confíen en nada ni en nadie, absolutamente en nada ni en nadie.

Enseguida, ese maestro agrega un segundo principio, como corolario que generaliza sin restricciones el primero:

P2: PI incluye a quien habla y a cada uno de ustedes: no confíen en mí ni tampoco en sí mismos.

He aquí otra conjetura: una escuela de espías que rige sus entrenamientos con P1 y P2 es una mala escuela de espías que pronto acabará cerrándose por falta de estudiantes. Algo peor: tal vez nadie pueda seguir en sentido estricto P1 y P2, ni las lecciones de ese maestro. ¿Por qué? Aquí habría que introducir los argumentos que, según se supuso, lograrían un resultado al menos incierto, y hasta tal vez un empate teórico en la argumentación con el escéptico. ¿Acaso la cordura no exige que las personas se relacionen consigo mismas aplicando cierta dosis de confianza general, pasiva, espontánea, en el mundo y sus sucesos y objetos? De seguro, para atreverse a caminar, un espía debe *contar con* que la calle que atravesará en los próximos minutos no se va abrir bajo sus pies, que los edificios que lo rodean no se convertirán en tigres hambrientos, que eso que se denomina «cielo» no es un techo pintado para engañarlo, que las personas con las que se encuentre no son robots. Más todavía, ningún animal humano continuaría siendo una persona y, por consiguiente, un agente si, en contra de P2, no dispusiera de confianzas en sí como confianza en que al menos parte de sus recuerdos son sus recuerdos, confianza en que él es la persona que cree ser (que tiene el nombre que tiene, las creencias que tiene...), confianza en que es capaz de mirar, de escuchar, de tocar objetos del mundo que lo rodea, confianza en que comprende muchas palabras que escucha, confianza en que puede inferir (hacer deducciones, inducciones, abducciones, analogías), confianza en que puede correr o quedarse inmóvil si lo decide. Tal vez sea posible despojarse de algunas de esas confianzas —¿de unas pocas?—, no de todas. (Cuando una persona dice o piensa —como en cierta película de mafiosos— «ya no sé si soy uno de los nuestros», esa afirmación no implica «no sé quien soy», y mucho menos «no sé si yo soy yo». Sólo indica: «ya no sé si mis deseos, creencias,

emociones actuales, me permiten seguir perteneciendo a este grupo».) Además, si el maestro de esa escuela de espías afirmase P2 y, con ello, que sus estudiantes también tienen que desconfiar sistemáticamente de él y, por consiguiente, de todo lo que él dice, esas indicaciones sabotearían sus propias lecciones de desconfianza. Puesto que el estudiante tiene que desconfiar de todo lo que el maestro afirma, también tendría que desconfiar de los principios P1 y P2. (En consecuencia, con este maestro aparece un efecto similar al que produce la paradoja del mentiroso «No confíes en lo que digo»: si confío, debo desconfiar, y si desconfío, debo confiar.) Pero tal vez P1 podría atenuarse de la siguiente forma:

P1#: No confíen en nadie, absolutamente en nadie.

En contra de P1#, y hasta suponiendo que para realizar sus misiones ese tipo de espías no tiene que contar con ninguna confianza interpersonal o institucional, parecería que esos espías en cierto momento tendrán que confiar en alguna persona o grupo a quienes entregarán los datos obtenidos en sus jornadas como espías, ¡y a quienes cobrarán el trabajo realizado! (el agente *B* que, según el propósito constitutivo de la práctica de espiar, encarga esa práctica). De lo contrario, ¿para qué llevar a cabo esas peligrosas acciones?

Quizá se responda indicando que los propósitos personales de quienes realizan una práctica suelen diferir del propósito constitutivo de la práctica. Tal vez a muchos espías no les interesa cumplir con una misión, ni siquiera ganar el dinero que secretamente se les promete, sino sentirse superiores a quienes los rodean: más inteligentes y sutiles. La práctica de espiar les permite tener pensamientos como el siguiente: «Esos tontos creen que estoy con *B,* cuando en realidad estoy con *A,* o, a la vez, con *A* y con B...». (Tales pensamientos quizá ayuden a explicar que, al parecer, es una tentación frecuente en los espías convertirse en agentes dobles. Además —ésa sería otra explicación de algunos casos—, si uno finge y miente una vez, entonces, ¿por qué no convertir fingimientos y mentiras en parte de un complicado pero excitante modo de vida? Por otra parte, no hay por qué negar que la conducta de muchas personas, por ejemplo, impulsadas por un uso desaforado de «teorías de la conspiración», puede reconstruirse como si buscaran seguir P1# o al menos como si apasionadamente intentaran hacerlo.) Sin embargo, incluso aunque ésta fuese una descripción correcta de los deseos, las creencias, las emociones de algunos (muchos...) espías,

una escuela de espías —digamos, la escuela de espías de cierto gobierno— no puede perseguir como propósito formar ese tipo de egresados.

No obstante, tomemos cierta distancia de las relaciones entre confianzas y prácticas, por ejemplo, entre la confianza y las prácticas de espiar. Al respecto, evoquemos algunas metáforas casi muertas con que se alude a la confianza general (que se supone que carece de comienzo y de límites precisos). Se habla de un «clima» o de una «atmósfera» de confianza como horizonte que permite actuar. Se indica que este confiar pasivamente «enmarca», «vertebra», «nutre», «conforta», «da reposo». Pero no sólo eso. Otra metáfora no menos común sobre la confianza parte, a su vez, de otra: la causalidad como el cemento de la naturaleza. De esta manera, no pocas veces se sugiere que la confianza es el «cemento» de la vida, tanto comunitaria como individual.

Quizá irriten las direcciones normativamente encontradas que sugieren estas metáforas. Por un lado, no es difícil comprobar que un matrimonio, una familia, una amistad, un equipo de investigación científica, un partido político o un país, pero también espías y ladrones, quienes planean un fraude o una célula terrorista funcionan mejor si quienes conforman esos grupos confían entre sí: participan de cierto «clima» de confianza o ésta los une como «cemento».

Por otro lado, el buen funcionamiento de una persona o grupo —sea un equipo de investigación científica o una banda de espías— puede volverse por completo disfuncional si se confía inadecuadamente, por ejemplo, si se confía demasiado. De ahí que se pueda comparar la confianza con el oxígeno. Sólo se nota cuando falta, o cuando por exceso irrita, molesta.

Tal vez por eso, cuando la confianza general se rompe, sí se suele hacer uso de palabras como «por experiencia no confío en...», «hay razones que hacen que tenga desconfianza de...». (Análogamente al hecho de que cuando falta oxígeno, se lo señala.) De ahí que a veces el uso negativo de ciertas palabras sea el conceptualmente primario o el más informativo. [9] (Al menos en ocasiones tendemos a darnos cuenta de la confianza general y sus bienes cuando nos topamos con razones para desconfiar. Quizá ésta sea una razón por la cual desconfiar, dudar, sospechar son actitudes que han despertado más atención que sus estados mentales opuestos.)

Defender la conjetura de una confianza general como bien primario, presupuesto de toda práctica, no implica, entonces, defender que en cualquier circunstancia, cualquier modo de esa confianza es un bien. Por

eso, es útil atender situaciones cuando la confianza general, pasiva, espontánea no sólo se vuelve disfuncional, sino que se desmorona, porque han aparecido razones para desconfiar.

2. Rupturas de la confianza general

No es raro decepcionarse. Peor aún, las decepciones visitan tan en exceso que no sólo abruman: paralizan. Pero hay muchos tipos de decepciones. Las personas se decepcionan porque hacen anticipaciones equivocadas o se engañan. A menudo también se decepcionan porque meticulosamente se han engañado a sí mismas. Sin embargo, no es arduo observar cierta asimetría en la producción de las rupturas de la confianza a que se hace referencia con expresiones como «nos equivocamos», «nos engañamos», por un lado, y «nos engañan», por otro. ¿Cuál?

Sobre cualquier asunto, una primera persona puede afirmar: «me equivoqué», «nos equivocamos» o «me engañé», «nos engañamos». Como en el entorno conceptual de la confianza lo indican frases como *«con los ojos cerrados», «credulidad», «echarse en manos de»* a menudo —ya se advirtió— se confía demasiado. A veces se desea tanto —incluso con tanta desazón— que la naturaleza o la sociedad o ciertos objetos o personas posean algunas propiedades, o que las continúen poseyendo, que se confía estar frente a esas propiedades, cuando no es el caso. Ténganse presente esas situaciones en las que una persona o un grupo se empeñan en confiar en la fertilidad de una tierra, en que están sanos, en que ganará el partido político que favorecen, en la fidelidad de una pareja o en la honestidad del banco en el que han depositado sus ahorros, cuando *notoriamente* hay un cúmulo de pruebas en contra. *(«Notoriamente»:* el uso de este adverbio indica que las personas *post-factum* han descubierto pruebas en contra. Por desgracia, la confianza tiende a inmunizarnos a ellas. Por eso, su descubrimiento se suele llevar a cabo cuando ya se padece alguna forma de decepción y la persona o el grupo reúnen pruebas que estaban ahí, y que consideran que deberían haber visto, pero que no vieron o no quisieron ver.)

Al contrario de las equivocaciones y los autoengaños, sólo en relación con agentes se puede afirmar «me engañó», «me engañaron». Claramente son capaces de engañar las personas, o los grupos de personas, o quizá las instituciones en que operan ciertas personas en grupo (corporaciones, ejércitos, iglesias, universidades, medios masivos de comunicación...). [10] Así, a diferencia de cuando yo mismo me engaño, si me engañan, la confianza que se rompe es una confianza que, en principio, se había

depositado en agentes o en sus productos. Pregunta: frente a tan variado equivocarme y engañarme, y al no menos variado ser engañado, ¿cómo se responde?

Posiciones que a menudo se asumen al actuar, o que se asumen parcialmente o, al menos, que se declara que se asumen o que se asumen parcialmente, después que se rompe algún modo de la confianza general

Agrupemos gruesamente algunas respuestas que aparecen una vez que los diversos modos de confianza general se tambalean o, de plano, se acaban. Una manera no neutral de hacerlo, sino normativamente tendenciosa, pero que ayuda a reflexionar, consiste en distinguir las siguientes posiciones: actuar de acuerdo con un principio de desconfianza sistemática; actuar con actitudes de obstinación; actuar siguiendo un principio de confianza en cuanto presunción.

Supongamos, pues, que esas posiciones se asumen cuando hay quiebres en la confianza prerreflexiva. Sin embargo, ¿cómo se producen esas posiciones? ¿De qué manera un agente se puede dar cuenta de que las expectativas positivas, parte constitutiva de la confianza general, se han frustrado? O, más abarcadoramente, ¿qué implica pasar de formas de confianza general prerreflexiva a otros tipos de confianza o desconfianza?

Conviene contrastar los predicados «no reflexivo» y «prerreflexivo». Si se atribuye a una actitud, un deseo, una creencia, el predicado «no reflexivo», al agente de esa actitud, deseo, creencia, se le niega la capacidad de reflexionar. Así, la posibilidad de reflexionar no es parte de su equipamiento genético, ni siquiera como una posibilidad que se puede realizar en el futuro. En cambio, si se le atribuye el predicado «prerreflexivo», se describe esa actitud como no producto de la reflexión de ese agente, a la vez que se concede que, por ejemplo, a partir de cierta maduración y frente a experiencias de fracasos o cuestionamientos, el agente de tal actitud tiene la posibilidad de reflexionar (y a menudo *siente* la necesidad de reflexionar).

A los diversos modos de la confianza general hay que atribuirle el predicado de «prerreflexivos», no el de «no reflexivos». De lo contrario,

¿cómo podrían aparecer las posiciones reflexivas, la habilidad de argumentar, si la capacidad de dar razones no fuese, al menos, una posibilidad de los agentes que tienen confianza general? (Tiende a no haber discontinuidad entre las actitudes prerreflexivas y otras actitudes. Por eso, a partir de las actitudes prerreflexivas, el pasaje hacia otras actitudes rara vez se da como un salto cualitativo. A menudo, las diversas actitudes se traslapan en medio de un continuo.)

Pero vayamos ya a esas posiciones que se pueden adoptar una vez que la confianza general, prerreflexiva, se ha roto. Tenemos, pues, lo siguiente:

a) La primera persona P, a partir de sus malas experiencias o de cuestionamientos, propios o ajenos, puede renunciar a toda confianza. Así, P cree, desea, se emociona, razona, actúa según un *principio de desconfianza sistemática* (como el que introduce el desafío escéptico o se pretendía enseñar en la escuela de espías que discutimos anteriormente): desconfía sistemáticamente de *x* (actitudes, creencias, deseos...), pues no dispones de ninguna razón que respalde tu confianza en x.

b) La primera persona P puede aferrarse a ciertas creencias, emociones, razonamientos, acciones, con *actitudes de obstinación.* P activamente se cierra a las razones en contra a las que P de modo explícito se enfrenta, y tal actitud no es una estrategia metodológica. Para una primera aproximación a este tipo de actitudes, se puede consultar otra vez entornos conceptuales. La del concepto de obstinación incluye usos de términos como *aferrarse a ideas fijas, inconvencible, necedad, ofuscación, testarudo, terquedad, tozudez.* Sin embargo, no hay que olvidar una tercera posición con la que también se responde a las rupturas de la confianza general:

c) La primera persona P puede, a la vez, según las circunstancias confiar y desconfiar. P puede continuar confiando en ciertas creencias, deseos, emociones, razonamientos, que hasta el momento no se han puesto en duda, sin que más o menos implícitamente, más o menos explícitamente, P deje de estar abierta a atender razones en contra para desconfiar apegándose a un *principio de confianza en cuanto presunción* como el siguiente: confía en *x* (actitudes, creencias, deseos...), a menos que tengas razones para dudar de tu confianza en x.

Para elaborar estos tipos de posiciones, puede resultar aleccionador ubicar las dos primeras, las que responden al *principio de desconfianza sistemática* y a las *actitudes de obstinación* como los polos opuestos (¿dos terquedades opuestas?) de un continuo de respuestas a las rupturas de la

confianza prerreflexiva. De esta manera, a partir del *principio de desconfianza sistemática* se tiende a abrazar una actitud de hiperreflexividad que gira sobre sí misma. O, permítaseme el oxímoron: de reflexión ciega, por ejemplo, por no tomar en cuenta datos prerreflexivos como la confianza general en el mundo y sus objetos; así, se sucumbe a vértigos argumentales. En su polo opuesto, a partir de las *actitudes de obstinación*, frente a las rupturas de la confianza prerreflexiva aparecen consecuencias análogas: aferrarse a actitudes irreflexivas que cuando se intenta razonar o, mejor, racionalizar, también sucumben a vértigos argumentales. Me demoro un poco en cada una de estas posiciones (deslizándome hacia algo así como un panfleto civil).

El principio de desconfianza sistemática

Quien se incline por el principio de desconfianza sistemática, y se haga cargo de sus compromisos, tarde o temprano defenderá (por ejemplo, con Sexto Empírico) una posición escéptica: alguna terapia reflexiva. Tales terapias se generan a partir de algún programa que ofrezca, en relación con las creencias c1, c2... , cn de una persona P, argumentos (en lo posible) fuertes en favor y en contra de una creencia c1, c2..., cn. Si se logra llevar a cabo ese programa, P adquirirá un equilibrio tranquilizador (¿tranquilizador?). Obsérvese que las terapias escépticas se asemejan mucho a los argumentos que acotan, pero con propósitos opuestos. En lo que atañe a los argumentos que acotan, el resultado incierto de la argumentación, o el empate teórico, es ocasión para introducir el argumento de la autoridad de la práctica. En cambio, en las terapias escépticas, el equilibrio, o semiequilibrio, digamos, entre las creencias c1 y ~ c1 se usa para suspender los compromisos epistémicos de las creencias.

Las actitudes de obstinación

¿Se puede actuar hasta el final y tanto en la teoría como en la práctica con «actitudes de obstinación»? Con tal expresión se alude a un repertorio de actitudes con varios grados de ofuscación y terquedad. Es posible referirse a

dos extremos de ese repertorio de autocomplacencias con las expresiones «pereza intelectual» y «posición doctrinaria».

Como otros tipos de pereza, la pereza intelectual consiste en cierta *abulia*, *dejadez*, *desidia*, *flojedad*, en este caso, en relación con cuestionamientos de los propios deseos, creencias, emociones, expectativas. Mientras esa *abulia, dejadez,* no se topa con un oponente O, el agente epistémico parece vivir en una suerte de inercia (también se la puede describir como somnolencia intelectual). Esa inercia se convierte en movimiento reactivo si O pone a prueba uno u varios deseos, creencias... y, así, convierte al agente epistémico en proponente P. En estos casos, P suele responder a partir de operadores como éste: «Yo siempre he deseado *p*>, por lo tanto...». O como este otro: «A estas alturas de mi vida, no voy a cambiar mi creencia de que *p*, por lo tanto...». En principio, para caracterizar la pereza intelectual no importa, por ejemplo, el valor moral del deseo de *p* o los valores de verdad de la creencia en *p*, sino la *abulia*, la *flojedad* con que el agente epistémico opera con ese deseo o esa creencia.

De esta manera, operadores como «yo siempre he deseado *p*, por lo tanto... » abundan en los discursos de lo que se suele caracterizar como «pereza tradicionalista»: movimientos reactivos que rechazan creencias, deseos, razonamientos, y también experiencias y modos de actuar, los cuales no se integran con facilidad a las creencias, deseos, emociones que, según los sobreentendidos de una persona (a veces verdaderos, pero a menudo también falsos), la han acompañado desde el nacimiento. Así, se repite: «con estas creencias, deseos, emociones, expectativas, he nacido y quiero morir». Para desgracia del tradicionalista, ningún conjunto de creencias, deseos... vigente en un medio social constituye un sistema cerrado que se aplique mecánicamente en las cambiantes situaciones. (Hay muchos tipos de tradicionalismos porque, si se me permite el oxímoron, también abunda el «tradicionalismo revoltoso» y hasta el «tradicionalismo revolucionario».) Por eso, quien procura asumir una actitud tradicionalista no escapa, entre muchos contratiempos, a alternativas y dilemas que le presentan algunas circunstancias inesperadas. De ahí que aun el tradicionalista más acérrimo, si es consistente, frente a muchos problemas tendrá que dejar de serlo: deberá elegir entre priorizar unos u otros deseos, creencias... y, en consecuencia, tendrá que innovar.

También es común actuar con pereza intelectual de manera focal: se confía con *ofuscación*, *terquedad*, aunque sólo respecto de ciertos asuntos.

Como indican los primeros ejemplos que vienen a la cabeza, los casos más comunes tienen que ver con intereses políticos o religiosos. Así, no es raro encontrar grupos de activistas políticos o de miembros de sectas religiosas que adoptan una credulidad absoluta respecto de lo que dicen y ordenan sus líderes, y levantan una muralla no menos absoluta cuando se dan razones en contra. Pero tampoco faltan las formas no dramáticas, y hasta cómicas de pereza intelectual. Quizá ningún individuo o grupo humano, desde quienes practican la pesca, la natación o la plomería hasta aquellas y aquellos que se dedican a trabajos teóricos en matemáticas o en física, sea inmune a depositar, en lo que considera «sus autoridades», confianzas *ofuscadas, tercas.*

La pereza intelectual, como indica la expresión, es una actitud relativamente pasiva. En cambio, si consideramos a un candidato al extremo opuesto del continuo de las *actitudes de obstinación*, nos topamos con modos de actuar incluso enérgicos: las posiciones doctrinarias. ¿En qué consisten? Una posición doctrinaria no sólo se caracteriza por la negativa de un agente epistémico P, en cuanto proponente de una práctica de argumentar, a responder a las intervenciones de cierta clase de oponentes O (a su introducir inconsistencias, contraejemplos, anomalías en las creencias de P), sino que P ni siquiera considera esas intervenciones como *objeciones posibles.* Resulta peor cuando una actitud doctrinaria de P se radicaliza, pues con facilidad se convierte en la compulsión de P a negar la posibilidad de que, respecto de un asunto *x*, tengan sentido otras creencias que las creencias de P sobre *x.* Así, a partir de una posición doctrinaria, no sólo se decreta que creencias no contradictorias sino alternativas sobre *x* son dudosas, falsas o moralmente reprensibles, sino que, en el límite, se considera que la única reacción es el asco tanto por las posibles objeciones como por las personas o los grupos que las tengan. En consecuencia, se asume que ni siquiera vale la pena buscar una explicación de por qué ciertas personas —a veces de por qué tantas personas— tienen esas creencias.

Entre estos polos del continuo de la obstinación existen gradaciones que no sólo se traslapan sino que se convierten unas en otras. A esas actitudes, que con el tiempo tienden a volverse discapacidades mentales, se les puede dar el nombre colorido de *«sectas de quienes viven encantados de disponer de la última palabra»*. Quienes se les afilian sucumben, ya se adelantó, a vértigos argumentales. ¿Qué es eso?

Vértigos argumentales

Toda actitud práctica (la del marido respetuoso y sensible y la del celoso, la de la colega que admira o que envidia...) o teórica (la del astrónomo ptolomeico, la de la lingüista generativo-transformacional...) adopta algún punto de vista. Adoptar un punto de vista, pero más aún una teoría, define una dirección de la atención. Además, no hay atención relativamente concentrada sin entrega al objeto atendido. Más todavía, creo que no es difícil defender el siguiente teorema de la atención:

Cuanto más importa lo que P atiende, tanto más tenderá P a desatender informaciones no pertinentes o que P considera no pertinentes, porque se encuentran fuera del foco de la atención de P.

Al enfocar su atención, un marido sensible o uno celoso o una lingüista generativo-transformacional comprometida con su tradición tenderán, pues, a pasar por alto lo que se ubica en los márgenes de esa atención. Se busca eliminar consideraciones que, de tomarse en cuenta, quizá resulten molestas o incluso contraejemplos de ramificadas convicciones. Además, no hay que pasar por alto que, en la mayoría de estos casos, el esfuerzo de atender acompaña deseos, emociones e intereses que estrechan aún más la mirada: que fortalecen la desatención excepto de aquello que se considera pertinente.

De ahí los riesgos de asumir un punto de vista, y más todavía, una teoría: la atención fija hace desaparecer los otros puntos de vista. Sin embargo, no hay opción. O se corren esos riesgos o se anda por completo sin rumbo, reaccionando a la deriva, sin la menor capacidad tanto de aprender —de la experiencia, de las teorías... —como de planear. Por eso, urge como prevención no dejar de tener frente a sí ciertas consecuencias negativas de concentrar desmedidamente la atención. Precisamente, llamo «vértigos argumentales» a ese vicio general que se recoge en mucha fenomenología de la argumentación y que consiste en dejarse llevar por una tendencia espontánea de la atención y, así, prohibirse mirar siquiera en los alrededores. Pero ¿por qué se usa tal expresión?

Se habla de «vértigo» cuando hay una sensación de pérdida del sentido del equilibrio. Así, con la palabra «vértigo» se alude a una atracción frente a la que se ha perdido control. En el caso de los vértigos de la argumentación, la atracción resulta irresistible porque se ha descubierto lo que se considera

que son verdades. Así, la atención se vuelve presa de un régimen normativo de desear, creer, razonar... que no le permite considerar más que esas creencias verdaderas. Pero, hasta suponiendo que se trata de creencias verdaderas, como la persona no es capaz de controlarlas graduándolas —de ubicarlas en relación con otras creencias verdaderas—, acaba por convertirlas en las *únicas* creencias verdaderas. En consecuencia, propongo describir como «vértigos argumentales» las tendencias viciosas que se desencadenan en la argumentación de tal modo que cada argumento tiende a usarse para:

a) exagerar ilegítimamente el alcance de ciertas creencias verdaderas;

b) disminuir e incluso desdeñar creencias y argumentos alternativos, y rechazar o ignorar cualquier creencia que no se pueda poner en algún tipo de continuidad con las creencias aceptadas; y así

c) blindarse frente a los ataques no cooperadores que se introduzcan respecto de esas creencias o argumentos aceptados.

En la condición *c* se entiende por «ataque cooperador» aquel que se introduce para afinar un argumento sin poner en tela de juicio sus presupuestos básicos. En cambio, son ataques no cooperadores los que parten de presupuestos alternativos. De esta manera, quien sucumbe a un vértigo argumental rehúsa, y hasta le resulta inconcebible, que se modifiquen los presupuestos a partir de los que se afirma, niega, pregunta, responde. Teniendo en cuenta esa tendencia a ampliar exagerando y a disminuir degradando —condiciones *a* y *b*—, se puede agregar una cuarta condición de los vértigos argumentales:

d) la prolongación de la discusión, la reafirmación de sus presupuestos básicos y su blindaje se realizan de tal modo que quienes discuten *a menudo no son conscientes* de esas operaciones que conforman parte de sus sobreentendidos.

¿Qué se puede hacer para evitar sucumbir a vértigos argumentales? Ya se adelantó que hay una alternativa tanto a quienes actúan de acuerdo con el *principio de desconfianza sistemática* como a quienes asumen *actitudes de obstinación.*

Varios usos del principio de confianza en cuanto presunción

Cuando una persona se autoentiende adoptando actitudes y modos de actuar que responden al principio de confianza en cuanto presunción procura tener en cuenta que vive inmersa en procesos de interacción en contextos naturales, psicológicos y sociales en modificación constante y que, por ejemplo, si sus presunciones comunicativas se frustran, tendrá que apelar a razones: debe argumentar. Por eso, también buscará evaluar esos procesos de interacción como posibilidades de aprendizajes o desaprendizajes, en oposición a quienes se orientan por el principio de desconfianza sistemática o asumen actitudes de obstinación, que, desdeñando las cambiantes interacciones, reprimen la posibilidad de aprender.

En relación con el *principio de confianza en cuanto presunción,* hay que ser precavidos con la palabra «presunción». ¿Por qué? Explícita o implícitamente, aceptar que muchas creencias son presunciones y que, por lo tanto, se confía en ellas hasta que se reconozcan razones en contra no distingue con precisión entre dos clases de actitudes: la actitud prerreflexiva de confiar en general, pasiva y espontáneamente, y las actitudes reflexivas que se rigen por un *principio de confianza en cuanto presunción.* Pues también en las actitudes prerreflexivas operan presunciones implícitas y, por eso, a menudo frente a pruebas en contra se deja de confiar. (Una actitud prerreflexiva no es un ejemplo de actitud obstinada, o no lo es necesariamente. Si nunca he desconfiado de que el agua de mi ciudad se puede beber, pero de pronto leo un informe que juzgo serio acerca de un análisis químico que ha comprobado la existencia de bacterias peligrosas, casi es seguro que no me obstinaré en continuar bebiéndola. Por desgracia, a menudo es arduo desconfiar de las propias creencias. Si desde niño he dado por sentado que los negros huelen mal, que los mexicanos son violentos o que los judíos no dejan de conspirar, no será fácil que esté dispuesto a considerar pruebas en contra, a diferencia de lo que sucede con el agua.

Pero ¿cómo y por qué? Según el grado de dificultad práctica respecto de su sustitución, tal vez se pueda establecer una gradación de las creencias teniendo en cuenta dos criterios. En primer lugar, hay que considerar las ramificaciones —implicaciones, presuposiciones, analogías...— de una creencia con otras en la mente de P. En segundo lugar, debe observarse si esas ramificaciones directa o indirectamente tienen que ver con actitudes morales, políticas o religiosas y no, por ejemplo, con conductas de acuerdo

a una racionalidad estrictamente instrumental. Al respecto, no sería inútil intentar probar el siguiente teorema:

Cuanto más en P una creencia c tenga uno o varios tipos de ramificaciones con otras c1, c2...cn y cuanto más éstas de algún modo se relacionen con actitudes morales, políticas o religiosas, tanto más difícil será para P sustituir c.

Así, en relación con las presunciones, las actitudes prerreflexivas se distinguen de las reflexivas que se rigen por un *principio de confianza en cuanto presunción* sólo en que, en contraste con las primeras, en estas últimas se tiene en cuenta que todas, o muchas o al menos algunas de nuestras creencias, necesitan ser respaldadas con razones, y muchas pueden ser falsas. Por consiguiente, si procedemos con prudencia y no nos dejamos paralizar por un *principio de desconfianza sistemática*, y, a la vez, no asumimos *actitudes de obstinación*, en medio de la confianza general, interrumpiéndola poco, o mucho, y hasta suspendiéndola, tendremos que aceptar dudas, sospechas y desconfianzas, y las prácticas a que éstas dan lugar: ajustar la descripción de situaciones, reevaluarlas, ponerlas en duda.

Por ejemplo, en algún momento nos damos cuenta de que ciertos transeúntes poseen un concepto raro del espacio. Si se les pregunta a qué distancia se halla la siguiente farmacia, responden que cerca, cuando en realidad se ubica a tres kilómetros. Y no es que hayan querido mentir. (Tal vez son personas acostumbradas a recorrer a pie largas distancias y, en tal caso, tres kilómetros significa «cerca» para ellas.) En circunstancias como éstas pero no sólo en ellas, considerar la diversidad de la experiencia es un ejercicio previo a redescribir situaciones y personas merecedoras de algunos grados —muchos, pocos— de confianza o desconfianza.

Cautelas que hay que tener en cuenta con las tipologías de posiciones

De seguro se objetará: las posiciones que se distinguieron como modos de responder a las rupturas de la confianza general son tipos caricaturescos, tal vez útiles para orientarse en algunas discusiones confusas o cuando apenas se comienza a reflexionar acerca de una ética de la creencia, pero poco más. Tengamos presente esta objeción y, así, no pasemos por alto que autodescribirse o describir a las otras personas a partir de esos tipos

tendenciosos no es tarea menor, y a menudo se convierte en motivo de ásperos debates.

Supongamos que un proponente P está solo en su posición y tiene «el mundo en contra», y, aun así, persiste. Quizá P no ejemplifica una *actitud de obstinación*, pues P no se niega a escuchar razones adversas; simplemente éstas no lo convencen. Por el contrario, acaso es P quien con razón discierne en sus oponentes *actitudes de obstinación* que no les permiten considerar, ni siquiera tentativamente, las razones que P introduce para respaldar sus atrevidas innovaciones.

Además, hay actitudes irreflexivas y reflexivas de obstinación. A veces se decide permanecer obstinado sólo metodológicamente. Por ejemplo, la obstinación de cerrarse a prácticas de argumentar en un nivel 1 puede responder a que se tienen argumentos de más peso en un nivel 2 para no admitir prácticas de argumentar en un nivel 1. (Si se vive en una dictadura, tal vez una persona con asumida terquedad se niegue a participar en prácticas públicas de argumentar, ya que teme que esas prácticas pongan en peligro su trabajo y, quizá, su vida. De esta manera, las actitudes reflexivas de obstinación pueden subsumirse como otros tantos ejemplos del uso del *principio de confianza en cuanto presunción.)*

Por lo tanto, reconstruir posiciones en cuanto tipos ideales, más todavía cuando se acercan al panfleto, sólo proporcionan orientaciones subdeterminadas. Se trata de sugerencias que en cada caso la reflexión tiene que saber aplicar con imaginación y prudencia (la buena mezcla). Por otra parte, ¿a dónde conduce tener en cuenta el *principio de confianza en cuanto presunción* y su consecuente juego de confiar y desconfiar?

3. La tenacidad de la confianza: aparición de confianzas particulares y singulares, además de esa subforma de confianza, las confianzas desplazadas, que son las relaciones legales, por ejemplo, los contratos firmados ante una autoridad pertinente

Una vez rota la confianza general, tenazmente aparece un confiar segundo. Este no es pasivo ni espontáneo, sino reflexivo y, por lo tanto, activo, y se constituye con prácticas de confiar como confianzas no generales, sino particulares y singulares.

Las confianzas particulares son confianzas activas respecto de dominios específicos. Incluso si se acepta que confiar es una actitud que comienza en la historia natural, y en buena medida depende de ella, no menos se podrá aceptar que es una actitud que, al menos en parte, se basa en el pasado —las experiencias, las reflexiones...— de cada persona. Por ejemplo, respaldados en testimonios aceptados más o menos reflexivamente, se confía en los arquitectos y los albañiles para construir una casa, y en la destreza de los pilotos para conducir aviones. Sin embargo, no se confía en ellos, en cuanto grupo, si se necesita información en materia de química, zoología o derecho.

También se duda de las confianzas particulares. De ahí que no sea raro que no se confíe en las clases de los ginecólogos, los plomeros, los economistas, los técnicos en computación, los arqueólogos o los mozos de café *en cuanto clase*, sino más bien de individuo en individuo. Siguiendo testimonios a los que la primera persona da crédito o a la experiencia personal, se consulta a un abogado que vive en otra ciudad, y no al vecino que, aunque abogado, y muy simpático, pierde todos los pleitos. En estos casos, se apela a formas de *confianza singulares.* Por supuesto, éstas son también confianzas activas y más o menos reflexivas.

Sin embargo, no nos dejemos confundir por algún vértigo argumental, por ejemplo, por un vértigo simplificador: la confianza general es porosa. O, más bien, se trata de un continuo de confianzas, con diversos modos. De ahí que muchas confianzas particulares o singulares, en circunstancias propicias, pronto se integren como nuevos territorios de la confianza general. No es, pues, que quiebres en la confianza general acaben con ella. La confianza general, pasiva, espontánea, de los primeros años, tanto en el

mundo como en nosotros mismos, no queda atrás como un residuo obsoleto: una confianza general prerreflexiva que sucesivas expectativas frustradas eliminaron. Por el contrario, se reconstruye un entramado de confianza en parte reflexiva —en parte espontánea...— que se continúa viviendo como modos de la confianza general.

No obstante, a menudo las formas enumeradas de confiar no satisfacen y se busca asegurar cómo personas o instituciones se van a comportar en el futuro. Así, procurando aminorar riesgos, se diseñan formas institucionalmente reglamentadas y, por consiguiente, controladas de confianza. Estas son las situaciones en que se exigen *relaciones legales* regidas por la ley de un Estado. Por ejemplo, cuando se pide firmar algún contrato como autoprotección. ¿Qué es un contrato?

Un contrato se articula como un acuerdo oral o escrito entre personas o agrupaciones por el que éstas se subordinan recíprocamente con ciertas formalidades. Así, quienes celebran un contrato apoyan sus acciones en alguna ley que respalda institucionalmente el cumplimiento de esa relación, y quien no la cumpla será demandado y, tal vez, castigado.

Por eso, en las situaciones en que se firma un contrato, la confianza se desplaza parcialmente: se confía en el otro firmante del contrato, pero también en la autoridad de la ley que respaldan las penalizaciones. Por ejemplo, un contrato de compraventa es un acuerdo por el cual el vendedor se obliga a entregar la mercancía que vende y el comprador se obliga a pagar el precio convenido. Si alguna de las partes falta al acuerdo, no sólo habrá quebrantos a la confianza, y quizá reproches y otras palabras condenatorias, sino que la parte incumplidora recibirá las sanciones que de antemano se han dispuesto en la ley (castigos económicos, penales). No obstante, no hay que olvidar que los contratos firmados sólo son un caso a subsumir bajo la abarcadora expresión «relaciones legales». Porque bajo esta expresión tal vez haya que subsumir todas las relaciones regidas por el derecho vigente en una sociedad. Pero ¿no subsisten fragmentos de confianza general también en las relaciones legales, esas formas de confianza desplazada?

Cuidado, porque otras dudas, más radicales, ya no se pueden posponer. ¿Se ha indagado en la dirección correcta? ¿Acaso no se ha operado con descripciones y presupuestos falsos al comenzar esta exploración por los territorios de la confianza buscando defender la existencia de una confianza general?

II
Dos mapas convergentes para orientarse en los territorios de la confianza

No cabe la menor duda: en relación con los materiales reunidos para comenzar a llevar a cabo una indagación sobre la confianza —el examen de entornos conceptuales, modos de autoentendernos, metáforas, ejemplos, argumentos, experimentos de pensamiento...—, tal vez se dispute todo, o casi todo. Por eso, es inevitable preguntarse: ¿acaso no se aclararían más el fenómeno o los fenómenos de la confianza si operásemos con un mapa hecho con distinciones en mayor o menor grado divergentes de las propuestas?

Por un lado, como una y otra vez se ha insinuado, no parece tarea fácil acallar la objeción que cuestiona la existencia misma de una actitud multiproposicional subdeterminada de *abandonarse a*, de *apoyarse en* el mundo: esa presunta actitud prerreflexiva general, pasiva, espontánea, parte de nuestra historia natural. (Sin duda, cuando se reflexiona sobre tal actitud, pronto se descubre que es posible discriminar en ella diversos correlatos: la confianza en los objetos, en las personas, en los animales y, de manera diversa, para mucha gente, la confianza en los dioses o en Dios.)

Por otro lado, quizá se niegue que las confianzas inmediata o inmediatamente sancionadas por la ley, las relaciones legales, por ejemplo, los contratos, continúen siendo formas de confianza, o respaldándose en formas de confianza, aunque desplazada. ¿Qué se puede aducir al respecto?

1. Una propuesta, a partir del primer mapa, del mapa formal de la confianza

Respecto del primer ataque, acaso se acepte que, en muchas lenguas, en efecto se alude a ese afectivamente sentirse sostenido por una confianza general con varios usos de palabras del entorno conceptual de la confianza como abandonarse a, descansar en, usos que se refuerzan con las metáforas que suscitan esas mismas palabras. No obstante, quizá se censure: esos entornos conceptuales y tales metáforas no hacen más que reflejar inercias de las lenguas y, sobre todo, ilusiones de la experiencia cotidiana que no son más que resultados de perezas intelectuales.

Sin embargo, ¿de qué argumentos tan fuertes se dispone para descalificar tan rápida y rotundamente modos tan arraigados de relacionarnos con nosotros mismos? Por ejemplo, ¿cómo las personas, si confían en algo, no deberían confiar sin más en sus propias manos (como invita a reflexionar la interpretación del argumento de Moore como argumento que acota)? A la vez, ¿por qué no deberían las personas confiar en esa autocomprensión que las hace confiar en sí mismas: en su memoria, que, con alegría y tristeza o, más bien, combinaciones cambiantes de ambas, retiene sucesos del pasado, y en su entendimiento, que a menudo discierne entre lo verdadero y lo falso? ¿Qué argumentos hay, pues, si se acepta la posibilidad de la confianza, para restringirla tanto y considerar sólo casos de confianza singular entre personas?

En relación con el segundo ataque, también parece plausible razonar en favor de subsumir las relaciones legales como formas de confianza en parte, pero sólo en parte, desplazada. Porque a menudo, cuando se firma un contrato, también se confía en que la persona lo cumplirá, sin dejar de confiar en que, si quien ha firmado tal contrato no honra sus disposiciones, la autoridad pertinente aplicará las sanciones correspondientes. ¿Acaso se firmarían *tantos* y *tan diversos* contratos si con frecuencia no se traslaparan esas dos confianzas?

Entonces, si se defiende que sólo tiene sentido predicar el concepto de confiar a las confianzas activas, reflexivas, singulares, esto es, a cierto tipo de contar con otras personas no institucionalmente sancionado, se opera con un *concepto restringido de confianza*. Por el contrario, si se acepta un

concepto amplio de confianza, se obtiene un *primer mapa de las confianzas:* como confianzas directas, junto a las confianzas activas, reflexivas, particulares y singulares, también se toma en cuenta la confianza como actitud multiproposicional, la confianza general, prerreflexiva, por un lado, y, por otro, las confianzas desplazadas, las relaciones legales.

Por lo pronto, retengo este primer mapa. Así, a partir de situaciones en las que día a día se dice, se siente y, de hecho, se actúa *abandonándose a, contando con* en el mundo y sus diversos constituyentes, objetos, sucesos, personas..., tenemos, pues, confianzas directas. Ante todo (1) la actitud espontánea, pasiva, general de confiar.

Como se advirtió: a menudo sólo cuando los modos de la confianza general fracasan y los animales humanos tienen dudas y sospechas, se percatan de esas creencias, emociones y expectativas tácitas que forman parte de su *abandonarse al* mundo. Sin embargo, la confianza rara vez se desactiva del todo, si es que alguna vez lo hace. A partir de los fracasos de la confianza general, prerreflexiva, surgen formas reflexivas. En el capítulo anterior se anotaron ya dos de esas formas activas y más o menos reflexivas, aunque no menos directas de confianza. La primera hace referencia a la confianza en clases de casos y, así, se está ante dominios enteros de la confianza. Se trata de (2) las diversas prácticas particulares de confiar.

En cambio, la otra forma activa de confiar hace referencia a confianzas en las que ya no se confía en clases de casos, sino que la actitud reflexiva de confiar tiene como único correlato un objeto, un individuo o una situación específica y hasta única. Son (3) las diversas prácticas singulares de confiar.

En este primer mapa no se pasa por alto que las confianzas particulares o singulares, tanto en los demás como en uno mismo, pueden volverse formas de confiar integradas a la confianza general. No obstante, también en este primer mapa se recogen confianzas no directas (4) las prácticas de confianza en parte desplazada. Estas incluyen confianzas en las leyes de un Estado y las correspondientes instancias capaces de castigar, por ejemplo, si un contrato no se cumple. Son las relaciones legales.

Tal vez se objete que falta todavía atender esa práctica tan decisiva de la vida cotidiana, y tan vinculada con la confianza: prometer. Aunque de manera implícita el operar de las promesas recorre las formas 1-4 enumeradas de confianza, la objeción, o la recomendación, es correcta. Por

eso, completemos este primer mapa de las confianzas examinando las promesas.

La práctica de prometer

En relación con la práctica de espiar (una práctica con motivaciones opuestas a la práctica de prometer), se indicó que las prácticas no se individualizan (no se caracterizan...) por los propósitos personales de los agentes, sino por el propósito o los propósitos constitutivos de la práctica, que son públicos. En este caso, el propósito de una promesa consiste en que P, quien promete, produce expectativas en Q, a quien promete, asumiendo voluntariamente la obligación de satisfacer esas expectativas.

No se puede exagerar la importancia de tal propósito y, por lo tanto, no se puede exagerar la importancia del prometer en el autoentenderse de las personas (como no se puede exagerar la importancia de la confianza en la vida de las personas): pues si P, al prometer, genera ciertas expectativas en Q, P hace posible que Q organice su tiempo (sus deseos, su energía, sus trabajos, sus planes, sus recursos económicos...) contando con algunas de las acciones de P.

De esta manera, entre otros efectos, la práctica de prometer instaura cierta coordinación interpersonal: al recibir la promesa de P, Q sabe o, al menos, cree saber a qué atenerse en algunos fragmentos de su futuro. Por ejemplo, Q decidirá que puede contar con la cooperación de P respecto de una o varias acciones que desea realizar.

¿De qué herramientas se vale P para generar las expectativas de Q? Suscitando confianza. Más todavía, en las promesas se está ante un ejemplo característico de práctica que se lleva a cabo *únicamente* por medio de la confianza. Por supuesto, dependiendo de la promesa y de quién promete y de a quién se promete, se tratará de confianzas particulares o singulares con diversos grados de fuerza. En cualquier caso, en todo prometer encontramos el complejo —aunque a menudo no se viva así— operar de la confianza.

Por otra parte, como en el prometer se trabaja en exclusiva con confianza, quien no honra las obligaciones que implica una promesa no recibe ninguna sanción formal, como tampoco la recibe quien frustra una o varias de las formas 1, 2 y 3 de la confianza. Hay, en cambio, sanciones informales: la indignación de la persona a la que no se ha cumplido la

promesa o, más en general, la mala reputación de ser una persona poco o nada fiable.

Previsiblemente, los contenidos y la fuerza de las sanciones informales dependen de cada contexto (como sugiere la expresión misma «sanción *informal»).* Por eso, en algunas ocasiones es posible que la persona sobre la que recaen tales sanciones no las tome demasiado en serio esperando que tarde o temprano se olviden, mientras que en otras llegan a acompañarla de por vida. De ahí que, a diferencia de las prácticas formales —por ejemplo —, los contratos, las promesas sean prácticas informales que incluyen diversos modos. Los hay explícitos en los que se usan convenciones establecidas y fórmulas del tipo «Yo prometo que...». Sin embargo, con más frecuencia se promete sin usar tales palabras, y no por eso la promesa resulta menos vinculante. (Además, rara vez estas convenciones operan como reglas precisas y fijas, a diferencia de las leyes que constituyen, por ejemplo, el código penal o el código civil.)

También, ya se recordó a propósito de los espías, que los agentes de una práctica suelen emplearla con propósitos personales diferentes del propósito constitutivo de la práctica. Por eso, no sorprenderá que con una práctica que se considera tan valiosa como la de prometer, con frecuencia se busque producir expectativas fingiendo que se asumen las correspondientes obligaciones, cuando sólo se manipula.

Ahora bien, especialmente con las prácticas informales y, por eso, con las promesas, conviene distinguir casos de abuso o claramente mal uso y hasta uso perverso de la práctica (a veces se promete explícita y hasta dramáticamente para luego traicionar), de empleos confusos de esa práctica, o de casos en los que no se ha querido usarla, pero, dadas las circunstancias, tal vez se ha dado a entender que se ha hecho. Al respecto, supongamos que en una reunión, al calor de las copas, una amiga, P, pregunta a otra, Q, si al terminarse la reunión la puede acercar a su casa, y Q distraídamente le da a entender que sí lo hará. Horas después, como Q no sólo se aburre, sino que se siente agripada, tal vez olvidando lo que dijo o en realidad no dándose cuenta de lo que insinuó, Q regresa a casa. Cuando, al día siguiente, P la llama enfadada para reprocharle no haber cumplido con su promesa, tal vez Q pida disculpas y luego se excuse señalando que ella misma no entendió sus palabras —pronunciadas entre tragos y en medio de una fiesta ruidosa —, como si fueran la formulación de una promesa. Quizá de plano niegue que le haya prometido algo. Lo que importa: es habitual que en ocasiones

como ésta, la falta —si es que hubo falta— no se considere grave, porque es discutible que dar a entender difusamente una intención implique una obligación seria de cumplirla.

Cambiemos de escenario. No menos común es que se condene a Q si ésta se diese o diese excusas similares cuando, de manera explícita, se le pide que declare la verdad en una situación grave, ella promete hacerlo y no lo hace. Imaginemos que, ante informaciones alarmantes, P explícitamente le pregunte a Q si está diciendo la verdad, y Q, sin prestar atención a las imprecisiones o las exageraciones que ha dicho, y sin ponerse a pensar un poco en las consecuencias que sus afirmaciones pueden tener en la vida de P, irresponsablemente prometa que ha dicho la verdad.

Como sucede con mucho actuar informal, con la práctica de las promesas se hace referencia, pues, a un conjunto variado de acciones comunicativas que, dependiendo del contexto, implican diferentes compromisos. En un extremo, a veces se toman como tipos de prometer vagas declaraciones de intención cuyo incumplimiento con frecuencia no se considera que merezca una fuerte sanción. En cambio, en el otro, hay razones para interpretar que una promesa ha suscitado una confianza cuya ruptura es un acto gravísimo. Pero los límites entre las diversas gradaciones de ese continuo son imprecisos.

Por eso, no hay que pasar por alto que a menudo resulta un problema tener claro en qué se ha confiado. Por ejemplo, hay situaciones respecto de las cuales cuesta identificar una promesa y sus consecuentes compromisos, y distinguirla de otras prácticas con compromisos diferentes o sin compromisos precisos. (De ahí que, en muchas circunstancias, se enciendan controversias entre hablantes y oyentes acerca de qué se hizo *realmente* o tal vez se quiso hacer cuando se dijo, o escribió, o sugirió esto o aquello. Supongamos que un político declara: «Volveré y seré millones». Tal dirigente, ¿expresa una declaración de intención?, ¿una vaga advertencia? ¿Acaso ha formulado una firme promesa acompañada de consuelos mezclados con esperanzas? ¿O, más bien, pretende amenazar? Es probable que personas y grupos con orientaciones políticas diferentes interpreten esa declaración de manera diferente. Así, se responderá con indiferencia, con molestia, con alegría, con pánico.)

Se han ordenado, pues, algunas formas de confianza a partir de lo que no sería del todo equivocado calificar como un criterio formal. Así, se obtuvo, un primer mapa, un *mapa formal:* por un lado, la confianza general, pasiva,

espontánea, y, además, confianzas particulares y singulares que son activas y reflexivas. Esas formas de confianza no están respaldadas por la ley o, al menos, de manera directa no lo están, y en todas ellas implícita o explícitamente intervienen las prácticas de prometer. Por otro lado, se encuentran las confianzas con sanciones explícitas, producto de relaciones legales, o confianzas en parte desplazadas en su confiar.

Sin embargo, no cabe duda de que existen otros criterios para organizar los vastos y entremezclados territorios de la confianza. Regreso, pues, a la metáfora del comienzo. En efecto, respecto de la confianza, se está ante eso: vastos territorios con límites poco marcados y, por eso, difíciles de atender e indagar. Así, no sorprenderá que, a cada paso, uno se extravíe y confunda. De ahí que no sea inútil manejar varios mapas convergentes.

2. Un mapa material de la confianza

Con un criterio si se quiere material, también se pueden ordenar las diversas confianzas según su objeto:

1. Las confianzas interpersonales: las confianzas entre personas;
2. Las confianzas institucionales: las confianzas en las instituciones;
3. Las confianzas comunicativas;
4. La confianza de una persona en sí misma: la autoconfianza;
5. La confianza natural: la confianza en la naturaleza.

Por supuesto, a cada paso hay que combinar estos mapas de la confianza, formales y materiales. En lo que sigue, atiendo a una de esas combinaciones, una confianza singular e interpersonal: una persona P deposita confianza en otra persona conocida suya, Q. Precisamente, quienes objeten el primer mapa de la confianza que parte de la confianza general, de seguro considerarán que las confianzas singulares e interpersonales son el caso más característico de confianza y, así, sólo querrán saber del segundo mapa, o de fragmentos del segundo mapa: aquellos que recogen este tipo de casos, o tipos cercanos o directamente derivados.

Una apresurada reflexión sugiere ya dos subtipos de tal confiar singular e interpersonal. El primero puede expresarse como sigue:

(1) P confía en Q.

En este subtipo de confianza singular, una persona confía en otra persona conocida suya. También es común atender otro subtipo de confianza singular en el que una persona confía algo a alguien conocido:

(2) P confía en Q y, por lo tanto, P confía un bien a Q.

En relación con (1) y (2), ¿se está ante dos subtipos de confianza singular o, más bien, se indican dos aspectos de un mismo tipo o subtipo? ¿No es posible reducir la confianza singular que se expresa en el primer subtipo, una persona confía en otra, al segundo, que una persona confíe bienes a otra? Sin embargo, no parece difícil afirmar (1) «P confía en Q», con independencia de (2), de que

P le confíe algo a Q. Porque es común confiar a lo largo de una vida, y con firmeza, por ejemplo, en una vecina o en un amigo, sin que en ninguna ocasión se les confíe algo concreto. Tal vez se pueda establecer una

reducción, o interconexiones, entre ambos subtipos de confianza singular si se introducen modificaciones, o aclaraciones. Por ejemplo, en el segundo subtipo de confiar, la oración que viene después del «por lo tanto» se podría atenuar de la siguiente manera:

(2') P confía en Q, y, por lo tanto, de necesitarlo, P confiará uno o varios bienes a Q.

También la relación entre (1) y (2) depende de qué se comprenda por el «bien» que se confía. Si se incluyen bienes tan abstractos como la «intimidad compartida», el «bienestar de ambos», un «secreto», un «testimonio», la «seguridad», la «amistad mutua» o, incluso, la «propia vida», entonces, si P confía en Q, P le confía bienes abstractos o concretos a Q. Bajo esta interpretación, se aceptará que (2) o variaciones de (2) ofrecen una versión más completa que (1) para indagar acerca de la confianza interpersonal. [11] Por eso, para construir este mapa material de la confianza, tomo como punto de partida el análisis de (2). Este segundo mapa se genera en la dirección inversa del primero: parte de confianzas singulares entre personas y sólo al final aparece una confianza abarcadora, la confianza natural. Sin embargo, a cada paso habrá traslapamientos. Porque, no hay que olvidarlo, estamos ante mapas diferentes pero del mismo territorio.

III
Candidatos a características salientes de la confianza

Atendamos a (2): en qué consiste que una primera persona P confíe bienes a una segunda persona Q con la que tiene relaciones previas. ¿Qué características salientes podemos descubrir en ese subtipo de confianza interpersonal?

Si una persona, P, confía bienes concretos o abstractos a una segunda persona, Q (una vecina, un amigo...):

1. P se expone a Q para que Q se haga cargo de bienes suyos (los cuide, los defienda, los proteja, los socorra...), o *condición de dependencia.*

2. P se otorga juicio para atribuir a Q ciertas cualidades, capacidades... y, por consiguiente, juicio para hacerse cargo de (para cuidar, defender, proteger, socorrer...) los bienes puestos a su cuidado, o *condición de discernimiento.*

3. P anticipa que Q no le quiere hacer daño y aprecia los bienes confiados, o *condición de las expectativas positivas.*

He aquí otra conjetura ambiciosa: la presencia de las características 1, 2 y 3 no se limita a la confianza singular entre dos personas de algún modo conocidas. No obstante, antes de discutir tal conjetura, quiero elaborar un poco esas condiciones partiendo otra vez de (2).

1. Las confianzas interpersonales. Confiar en conocidos

La condición 1, o condición de dependencia, expresa la comprobación de riesgos que son tal vez la diferencia específica del concepto de confianza. Esta comprobación fue la primera que se hizo presente cuando con el primer mapa nos aproximamos al concepto de confiar a partir de su entorno conceptual: quien confía se abandona a, descansa en aquello en lo que confía o en quien confía. Así, en una confianza interpersonal, quien confía subordina su juicio a la discreción y al juicio de otra persona o, si se prefiere, a su buena o mala voluntad en la medida en que, literalmente, pone en sus manos algo que considera de valor: una persona, un objeto, un secreto, la propia intimidad. Por eso, una primera persona que confía en una segunda persona se vuelve «de alguna manera», «en alguna medida» —no hay que dejar de insistir en esos calificadores—, vulnerable: abre la puerta a la posibilidad de daño.

Es una situación conocida, y, si se reflexiona un poco, por eso en muchas ocasiones se tiene miedo de confiar y se busca actuar aplicando, al menos selectivamente, el *principio de desconfianza sistemática.* Porque las personas en las que se confía se encuentran en la mejor posición de herir a quien confía. Por ejemplo, quienes aman y, así, confían no suelen ser engañados por desconocidos, sino por aquel vecino, tan simpático, al que invitaron a cenar, o por ese colega, tan zalamero, a quien tontamente se le ha contado un secreto. Los grandes pleitos por rupturas de la confianza y los consiguientes reproches tienden a producirse entre amigos, parientes o colegas. Las conmovedoras tragedias que se han narrado en muchas tradiciones han sido a menudo un asunto de familia.

Consideremos ya la condición 2, o *de discernimiento.* A diferencia de la condición 1, que aparece ya en el entorno conceptual del confiar y en las metáforas que aluden a la confianza..., hay que hacer un arduo trabajo de rescate en relación con la condición 2, que, en esas primeras aproximaciones a nuestro autoentendernos, cuando confiamos apenas se insinúa, si es que lo hace. Por ejemplo, en el primer mapa de la confianza, en el mapa formal, esta condición se hace presente a partir de las rupturas de la confianza. Porque la condición 2 expresa las restricciones de quien confía cuando duda o sospecha. Así, con la condición 2 se busca reasumir el

control sobre creencias y acciones. Es el modo de procurar que la dependencia respecto de la segunda persona no sea arbitraria: que el exponerse que implica contar un secreto, encomendar el cuidado de un niño o prestar una casa no constituya un *abandonarse ciego, un abrirse sin cautelas*, sino que, en alguna medida, sea razonable.

Atendemos de nuevo a P y Q. Si P se va de viaje y deja su casa al cuidado de Q, P le otorga a Q permiso para hacer aquello que implica la difusa expresión «cuidar bien una casa». Si P otorga ese permiso, lo hace porque cree conocer a Q, y atribuye razonabilidad a Q. En condiciones habituales, se tratará de que Q alimente al gato, de que riegue las plantas, de que revise que no haya quedado ninguna ventana abierta. Luego, ya en condiciones excepcionales, habrá que llevar a cabo lo que requiera la situación. «Lo que requiera la situación»: si Q observa señales de fuego, deberá llamar a los bomberos. [12]

Para nublar la tranquilidad de cualquiera, pero así de incierta es la vida humana, esa discrecionalidad que se otorga a aquel en quien se confía se respalda en una atribución no sólo de racionalidad, sino también de honestidad. Esta a menudo incluye una predicación de grados de franqueza. Sin embargo, tales atribuciones a veces no se satisfacen. De ese modo, se borran las posibles restricciones a la condición 1. El otro puede resultar un tonto, un negligente o un malvado que se aprovecha de la situación. Así, Q tal vez se ponga a pintar de dorado los muebles de P («quedan tan bonitos») o los regale («era una oportunidad como no se presentará otra»). Sin duda, se defenderá Q, P no le dio permiso de pintar los muebles de dorado ni de regalarlos, pero tampoco le dio permiso para, ante un incendio, llamar a los bomberos.

Quien confía en otro no puede dejar de correr estos y muchos otros riesgos, porque atribuir razonabilidad, conocimientos, competencias, honestidad, no implica que la persona satisfaga esas atribuciones, ni que para satisfacerlas se comprometa a llevar a cabo un repertorio de acciones definido de antemano. Más bien, la persona que confía espera, de aquel en quien confía, que actúe como corresponde a la situación: como es correcto. Expresiones como «actúe como corresponde» o «como es correcto» son vagas. Además, de seguro son imposibles de ser precisadas sin perder su utilidad, pues sólo significan «como en cada caso espera quien confía». De ahí que, teniendo en cuenta esta vaguedad, una y otra vez regrese el afán de garantías.

Al autoentendernos cuando confiamos enfrentamos, pues, las tensiones que surgen entre la comprobación de vulnerabilidad y su inherente dependencia, y la evaluación de ciertos grados de razonabilidad, conocimiento, competencia, honestidad. A esas tensiones las enmarcamos y, si es posible, las aliviamos con la condición 3, o *condición de las expectativas positivas.* Así, al confiar, P en alguna medida se encomienda a Q. Sin embargo, P busca justificar su voluntario exponerse y hasta abandonarse a Q postulando su razonabilidad y anticipando que Q la aprecia o, al menos, no tiene nada en su contra, y sabe el valor que P le otorga a aquello que pone a su cuidado. En este caso, además, quizá P anticipe que Q, a su vez, conoce tales anticipaciones, y sabe que su contar con P en el futuro en alguna medida depende del cumplimiento de esas anticipaciones. Por consiguiente, la condición 3 puede reconstruirse como una prolongación que respalda la condición 1: una persona *se abandona, se expone a otra* porque tiene expectativas positivas respecto de esa persona. De lo contrario, ese *abandonarse* se reduciría a tomar riesgos a partir de un cálculo, o a una forma de la temeridad.

En ocasiones, ese reafirmador de la condición 1, la condición 3, se encuentra cercano a las predicciones. Otras veces parecen predominar los anhelos que, de algún modo, intentan influir en aquel en quien se confía. Un anhelo es un deseo vehemente de lograr algo: de que cierto estado de cosas sea. Pero deseos y emociones no sólo forman parte de la confianza singular entre una o varias personas, sino que son parte de cualquier confianza, o casi. Cuando una persona confía, al exponerse tiene anticipaciones, a veces impregnadas de grandes afectos, que con muchas, pocas o sin razones buscan comprometer. O, si se prefiere, también se puede indicar que en la condición 3 se encuentran, en diferentes grados, aspectos de predicción y de anhelo. [13]

En consecuencia, la condición 3 recoge las confianzas no sólo en contra de Descartes, como actitudes opuestas a la desconfianza, sino también en contra de Hobbes, como opuestas al miedo. ¿Cómo es esto? En el miedo se espera que algo vaya a suceder y se quiere o, más bien, se anhela que no suceda. Por el contrario, en la confianza se espera que algo vaya a suceder y se quiere, se anhela que suceda.

Por lo demás, en muchos subtipos de confianza interpersonal, esa apuesta que se formula con la condición 3 procura esbozar un compromiso de reciprocidad con la persona en la que se confía. Por eso, no pocas veces

las expectativas positivas que se tienen son anticipaciones que buscan comprometer. Regresemos a P y Q. En mucha confianza singular, la persona que confía, P, anhela, por un lado, que la persona en quien confía, Q, anticipe que P cree que Q no le quiere hacer daño y aprecia los bienes confiados y, por otro, que esos anhelos moverán a Q a actuar de la manera esperada. Por eso, si los anhelos que acompañan la confianza de P se frustran por torpeza (Q se puso a pintar de dorado los muebles), por negligencia (Q no regó las plantas y se secaron) o por una decisión de Q de hacer mal (Q hurgó en el diario íntimo de P y comenzó a divulgar sus secretos o dejó varios días la ventana abierta para que se escapara el gato y, de paso, hizo posible que entrara un ladrón), de seguro P se sentirá traicionada y, tal vez, se enfríe o acabe su amistad con Q.

¿Se aplican estas relaciones entre las condiciones 1, 2 y 3 de la confianza singular entre conocidos al menos a otras confianzas interpersonales?

Una confianza terapéutica entre conocidos: la confianza militante

Lo que puede llamarse «confianza militante» consiste en la decisión de una o varias personas de enfáticamente confiar para restablecer la confianza cuando ésta, de manera implícita o explícita, se ha roto. (En la confianza militante, pues, se procura usar la confianza como una forma de profecía que busca su propio cumplimiento: la confianza como motor que genera confianza. De esta manera, nos acercamos peligrosamente a lo que en el primer mapa de las confianzas se denominó «actitudes de obstinación».) Ejemplos característicos de confianza militante tienen lugar en tipos de situaciones como las siguientes:

— P es víctima de algún crimen o sufre decepción o traición (amorosa, política, religiosa...).

O la situación opuesta:

— Q comete un crimen o decepciona, defrauda, engaña, traiciona.

En ambas situaciones, quien asume la perspectiva de la confianza militante procura, acercándose a P, la víctima de la ruptura de la confianza, o a Q, quien la causó, con renovada y activa confianza, restaurar la capacidad de *abandonarse a, de contar con, de dar crédito a* P y Q.

En el caso de P, las amigas y los amigos de la persona *defraudada, engañada, traicionada* con el propósito de curar la decepción tal vez

busquen mostrar que, por ejemplo, la traición a cierto *abandonarse*, *encomendarse* no implica que todo *abandonarse* se use como una trampa y que, por eso, con discernimiento, sea prudente *apoyarse en* otras personas, esas circunstancias indispensables para vivir, condición 1 de la confianza. Como parte de esa cura, quienes se aferren a la confianza militante tal vez busquen poner de relieve relaciones en las que es razonable que P, la víctima, vuelva a confiar; por consiguiente, intentarán reavivar las expectativas positivas de P: condición 3.

Por otra parte, no es una sorpresa que muchas aplicaciones de la condición 2 constituyan un obstáculo para la confianza militante. Precisamente, la confianza militante tiene que actuar también respecto de la condición 2, intentando devolverle a la persona defraudada algo así como un metajuicio sobre su tambaleante y, a menudo, distorsionado juicio: tiene que restringirle su constante sospechar y hacerle notar que su toparse por todos lados con signos de engaño, al menos en cierta medida, sólo proyecta su decepción.

El segundo caso también es ocasión para activar la confianza militante. Si Q es un compañero de trabajo que roba, digamos, el jabón y el papel del baño común, o incluso alguien que comete un delito grave, P puede decidir motivar a Q dándole a entender que, aunque se ha dado cuenta del hecho, no sólo no informará de él, sino que se *abandonará*, se *encomendará* al mejor juicio de Q, condición 1, porque tiene expectativas positivas de la no reincidencia de Q, condición 3.

Parte de saber usar la confianza militante (y evitar sucumbir neciamente a actitudes de obstinación) es aprender a discernir qué circunstancias le son propicias y cuáles no. Sobre todo en el segundo tipo de casos, habrá situaciones en las que, tal vez no sin dolor, se tendrá que comprobar que es improcedente producir confianza militante: condición 2. Pues en este segundo tipo de casos, con confianza militante se *intenta* —hay que tomar en serio el subrayado de la palabra «intenta»— comprometer a quienes cometen faltas o delitos con el pensamiento de que se está contando con un cambio en el modo de actuar; y hay circunstancias en las que ese intento es notoriamente vano, tal vez incluso peligroso.

En consecuencia, en la confianza militante, la condición 3 vuelve a operar como reafirmador de la condición 1 y, parcialmente, de la condición 2, como se defendió en la primera conjetura acerca de las confianzas interpersonales: las expectativas positivas tienen como función no sólo

hacer que la persona sea capaz de reconocer su inevitable dependencia de otras personas, sino, también, que ello no implica abdicar a su capacidad de discernimiento.

Sin embargo, ¿operan las condiciones 1, 2 y 3 también en otras confianzas interpersonales? Si operan, ¿lo hacen de modo similar a su operar en las confianzas entre conocidos?

Confiar en desconocidos

Si en medio de la calle, P solicita información a Q, con quien se topa por casualidad, en principio P confía en Q, de lo contrario, ¿por qué le preguntaría? Al adoptar P las creencias que esa persona desconocida le transmite como base de su acción, se expone a sus errores o mentiras: condición 1. Así, P pone algunas de sus creencias —deseos, emociones...— y también futuras acciones en las manos de alguien con quien se ha encontrado accidentalmente. Por supuesto, a menudo se intenta discriminar diversos grados de razonabilidad y honestidad en la otra persona, y hasta se trata de evaluar su intención de no hacer daño: condición 2. De nuevo, la posible tensión que pudiese aparecer se mitiga con reflexiones a partir de la condición 3, con preguntas como: ¿acaso no es razonable exponerse tomando en cuenta que muchos miembros de la especie comparten con nosotros, meramente por ser animales humanos, un valor tan elemental como la cooperación, si al menos previamente no se tienen intereses en contra?

Situaciones como éstas de confianza en desconocidos o desconocidas no son excepcionales, sino frecuentes. (Pero quizá no sea ocioso distinguirlas de circunstancias que parecen pertenecer al mismo tipo, pero que a menudo difieren. No pocas veces en un bar, o en un autobús, o en un parque, o en tiempos recientes, por Internet, una persona conversa con un desconocido o una desconocida que por azar se sentó a su lado, o comenzó a *chatear,* y le confía problemas y desdichas que quizá no haya osado contar a sus amistades más íntimas. Sin embargo, más que intimidad y confianza, muchas veces casos como éstos, ¿no se instalan simulacros? ¿Por qué? Con la condición 1 se hace referencia a riesgos. En circunstancias como charlar en un bar o *chatear,* los riesgos de exponerse son menores, si es que los hay, o al menos eso se espera. Pues es común que quienes actúan así cuenten con

que no se tendrá otro tipo de relación con esa persona desconocida, y que, por eso, ésta no podrá utilizar la información —o pseudoinformación— que se le ha dado. Así, las probabilidades de indiscreción del desconocido o, peor aún, sus posibilidades de hacer daño son pocas o nulas. Al menos, repito, ésas son expectativas comunes de quienes entran en tales relaciones.)

Por otra parte, en la expresión «confianza en desconocidos o desconocidas», palabras como «desconocido» o «desconocida» tienen que matizarse, pues ningún animal humano calificado como desconocido es, en sentido estricto, *por completo* desconocido. Sólo lo es en algún grado y en ciertos aspectos. De hecho, en la vida social, nadie es desnudamente un miembro biológico de la especie, y nada más. Todas y todos estamos marcados públicamente. El color de la piel, el sexo, la vestimenta, el gesto del rostro, cómo se lleva el cabello, la manera de caminar, son marcas sociales que, a la primera mirada, subsumen a cada individuo bajo ciertos conceptos: blanco, indígena, negro, mujer, hombre, pobre, rico, orgulloso, derrotado. Precisamente, esas marcas permiten ejercer la condición 2 y discernir.

Así, a partir de los prejuicios vigentes en un medio social, ese «desconocido» será en mayor o en menor grado confiable. Además, apenas el desconocido habla, las marcas sociales se multiplican. Su acento y su modo de usar las palabras agregan todavía más información a la primera categorización: persona del lugar, extranjera, poco o muy educada, simpática, áspera, insoportable.

Consideraré todavía algunos subtipos desviados de confianza interpersonal. Son situaciones retorcidas que, sin embargo, al implicar variaciones de las condiciones 1, 2 y 3, tal vez de manera indirecta ayuden a consolidar estas condiciones como necesarias de la confianza.

Enemigos declarados y no declarados

Ante enemigos reconocidamente hostiles, no pocas veces tendemos a adoptar formas restringidas de confiar. Frente al ladrón que acorrala con un arma, solemos levantar las manos. En este caso, la vulnerabilidad que se asume no es ni espontánea ni reflexiva, sino impuesta. Obligadamente, la persona acosada se subordina (en muchas ocasiones, no intenta, digamos,

quitarle al ladrón el arma o huir). Se establece, pues, una dependencia no querida: variación de la condición 1.

No obstante, en medio de esta relación de dependencia no querida, es probable que se procure discernir grados, al menos, de la razonabilidad instrumental del ladrón. Así, tal vez se quiera hacer que el ladrón calcule que le conviene sólo robar, y no secuestrar ni asesinar, si toma en cuenta tanto la posibilidad de ser apresado, como el comportamiento sumiso en relación con sus amenazas: variación de la condición 2.

Esta forma desviada de la confianza interpersonal, que se puede denominar «confianza instrumental como autodefensa», se deja reconstruir en la oscilación entre variaciones de la condición 1 y restricciones de la condición 2, y, así, en estos casos también se aplica alguna versión, aunque desviada, del *principio de confianza en cuanto presunción.* Para reducir esa oscilación y poder aplicar dicho principio, el acosado quizá procure no desesperar; quizá anhele que sus expectativas positivas motiven al ladrón a no hacerle más daño del necesario para el robo que ha planeado: variación de la condición 3.

De esta manera, en relación con los modos de actuar que se subsumen bajo el concepto de confianza, indagar las confianzas a medias o instrumentales, o incluso los desvíos, los contraejemplos, las transgresiones, los abusos, las rupturas, a menudo contribuye a elucidar tal concepto. En ocasiones, esas elucidaciones se vuelven iluminadoras, sobre todo cuando se trata de desviaciones o rupturas extremas. Por eso, me demoro todavía en examinar otros rompimientos y abusos de la confianza.

Grados de rompimiento de la confianza interpersonal por parte de enemigos no declarados

Con intereses algo diferentes de los del primer mapa regresamos, pues, a las rupturas de la confianza. Consideremos la siguiente escala de tales rupturas a la que se hace referencia con las expresiones «me decepcionó», «me defraudó», «me engañó», «me traicionó». En la escala que es posible reconstruir con esas confesiones, cada rompimiento de la confianza puede interpretarse como progresivamente más grave. Por otra parte, hay que establecer dos grupos: mientras que las dos primeras expresiones aluden a respuestas a modos de actuar intencionales o no intencionales, con las dos

últimas se hace referencia sólo a rompimientos intencionales (o, al menos, que la persona considera como intencionales). Elucidemos un poco cada una de esas confesiones.

En muchas circunstancias, cuando se afirma «me decepcionó», no hay que atribuir la intención correlativa de decepcionar, ni siquiera alguna intención específica por parte «de quien decepciona». A menudo, quien confía, P, se había hecho cierta imagen de una persona o de una situación, y meramente se actuó de manera diferente de como lo esperaba P. En situaciones como ésas, la expresión «me decepcionó» es otro modo de expresar «me desilusioné». (Tal vez adoptando una perspectiva más amplia y algo crítica sobre uno mismo razonemos: «Con tanto fantasear, no es raro que después me frustre. Yo mismo, pues, tuve la culpa de decepcionarme por creer lo que deseaba creer».) Algo análogo sucede con la expresión «me defraudó». No pocas veces, P se indigna con el comportamiento de una persona Q, aunque Q no haya hecho nada intencional para producir la indignación de P. En casos como éstos se está ante confianzas mal depositadas, y la consiguiente frustración de expectativas.

En cuanto a los rompimientos intencionales de la confianza, sospecho que resulta esclarecedor subsumir el continuo de males que va de los engaños a las traiciones bajo la clase «manipular». ¿En qué consiste ésta? P manipula a Q si 1) P intencionalmente maneja la dependencia de Q y sus expectativas positivas respecto de P, de modo tal que Q no se da cuenta de esos manejos, o *condición de astucia;* 2) el propósito de P es influir en los deseos, las creencias, las emociones de Q, para actuar en contra de los intereses de Q y en beneficio de sus propios intereses, o *condición de malicia.*

Tal vez se objete que la condición 2 sólo vale para casos de manipulación fuerte. Pero hay otros casos de manipulaciones. Por eso la condición 2 debería ser sustituida por una condición más débil, a saber, 2'. El propósito de P es influir en los deseos, las creencias, las emociones de Q para actuar en beneficio de sus propios intereses, o *condición del propio interés.*

En este caso, el manipulador desatiende si sus intereses coinciden o no con los del manipulado. Pero este desatender, ¿realmente define un subgrupo de manipulaciones débiles? Por otra parte, se debe tener en cuenta que no sólo hay manipulaciones más o menos inocuas, sino que parece que también las hay justificadas. (Si P es un secuestrador, existe justificación

para llevar a cabo actos que cumplan con las condiciones 1 y 2 de la manipulación para salvar a la víctima.) [14] Hasta es común admitir una categoría loable de engaños: las llamadas «mentiras piadosas». Sin embargo, ¿de qué modo esa manipulación extrema de la confianza, la traición, contribuye a iluminar no sólo la confianza interpersonal, sino también otros tipos de confianza?

Traición, traicionar, traidor

Quien reconstruye el entorno conceptual de la palabra «traidor» enseguida se topa con denigraciones: «artero», «taimado», «zaino», «pérfido». Estas sugieren ya que, en estos casos de manipulación, se considera que la condición de astucia se ha puesto al servicio de una dominante condición de malicia, pero se puede hacer esto de muchas maneras, pues muchas son variedades de traición. En un extremo, hallamos las traiciones públicas, entre éstas las más publicitadas son las traiciones políticas. (A menudo la práctica de espiar es sin más una forma de traicionar; por ejemplo, cuando pagado por el enemigo, P espía a la comunidad de la cual ha declarado sentirse honrado de formar parte —un país, una corporación industrial—. Sin embargo, hay traiciones públicas más sutiles, como cuando en un partido político un dirigente, por interés puramente personal —dinero, poder—, hace alianzas secretas con cierta oposición que contradice los principios mismos del partido al cual oficialmente pertenece.) A cada paso, en el otro extremo de las traiciones públicas, nos encontramos con ese exasperante fastidio o, con frecuencia algo más, las traiciones domésticas: traiciones privadas pero no por eso menos generadoras de mala vida. De esta manera, las reacciones habituales a estas prácticas que se caracterizan como traición, traicionar —y la persistente desolación y, no pocas veces, la furia con que responde quien o quienes han sufrido una traición— son otra prueba de la importancia que pública y privadamente se da no sólo a la confianza interpersonal, sino al confiar en general, pues, si tanto rechazo despiertan las manipulaciones (abusos, desviaciones...) de la confianza, es porque se la valora en alto grado. No obstante, ¿qué agrega la acción de traicionar a las otras acciones de la clase «manipular», por ejemplo, a engañar, que la vuelve tan condenable? ¿Por qué se considera que la

traición es ostentosamente miserable, canalla y, en algunos casos, repugnante?

Aunque las traiciones públicas y privadas persiguen propósitos diferentes y, de caso en caso, la traición se lleva a cabo en diferentes grados, común es cierto marco en el que se desarrolla cualquier traición. Este articula alguna relación importante (pública, privada) y sus correspondientes expectativas, como las que se frustran en la traición a la patria, a un ejército, a una corporación industrial, a una esposa, a un amigo, a un colega.

Para elaborar un poco los modos de actuar a los que se hace referencia con palabras como «traición», «traicionar», parto sobre todo de las traiciones públicas. En cualquier caso, hay que insistir en que toda traición tiene como marco previo una relación relativamente importante de confianza. Así, se le atribuye a T traición a P si 1) T hace creer a P que puede confiar y, así, P se siente motivada a depositar explícitamente en T su confianza singular y acrecentarla, o *condición de escenificación de la confianza con la intención de acentuar la dependencia;* 2) T rompe intencionalmente con la confianza de P, o *condición de engaño;* 3) T procura dificultar y hasta hacer imposible las respuestas directas de P, entre otras, la indignación y, sobre todo, los reclamos específicos de P, o *condición de enfático ocultamiento.*

La pregunta «¿qué agrega la acción de traicionar a la de engañar que la vuelve tan condenable?» puede reformularse como ¿qué agregan a la condición 2, o *de engaño,* las demás condiciones de la traición, las condiciones 1 y 3? Sin embargo, en este momento interesa prestar atención a la siguiente conjetura: si engañar ocasiona una ruptura de confiar, presumiblemente las diversas condiciones de ese subtipo extremo de engañar que es la traición de nuevo confirman de modo indirecto las condiciones de confiar. ¿Cómo?

T no sólo suele tomar en cuenta los grados de dependencia que P ha puesto a su disposición según la condición 1 de la confianza, sino que, con malicia, busca activamente motivarlos: producir más y más *abrirse a, apoyarse en...* y, además, escenificar ese *abrirse* como sin riesgos. En lo posible, se busca consolidar la dependencia por doquier. De ahí que T no sólo tiene en cuenta la condición 1 de quien confía, sino que, como suele señalarse, «taimadamente la expande»: T intenta acrecentar la vulnerabilidad de P para aprovecharse mejor. Por eso, para ejecutar con más

eficacia la traición, T busca hábilmente multiplicar los signos de confianza. (Por ejemplo, T se hace buen compañero de aquellos a quienes va a traicionar, ofrece muestras de aparente lealtad y hasta se vuelve esmeradamente amable y dispuesto a ayudar.)

Precisamente, mediante una sobreproducción de signos de confianza, T intenta obstaculizar el ejercicio de la condición 2: el posible discernimiento de P y sus restricciones a 1. Así, es distintivo de cierto tipo de traiciones tanto públicas como privadas que el engaño se oculte con astucia; si es necesario, valiéndose de sutiles maniobras, se procura que no se descubra. De esa manera, se busca eludir las respuestas del traicionado frente a su confianza perdida. (Una vez más, los lugares comunes de la charla cotidiana contienen verdades, como cuando se condena: «Lo atacaron con alevosía. No pudo ni siquiera reaccionar. Cobardemente lo traicionaron *a sus espaldas*». A su vez, cuando el traicionado se encierra en el punto de vista exclusivo de la primera persona, su rumiar a menudo oscila entre dos fantasías: «si tan sólo hubiera sospechado algo» y el «debí haberlo sospechado; es mi culpa; fui un tonto». Por desgracia, la vanidad que expresa ese oscilar entre fantasías —porque *son* fantasías— no acaba más que produciendo angustia y desventura. Así, al dolor de la traición inútilmente se suma el autocastigo.)

Por otra parte, con su multiplicar confianzas y, sobre todo, signos bien visibles de confianza, T procura que las expectativas positivas de P respecto de su modo de actuar no se debiliten, ni siquiera que permanezcan constantes. Progresivamente, T las estimula con el propósito de agudizar la ceguera de P respecto de sus experiencias con T. Así, T ahonda la dependencia de P, su vulnerabilidad, alimentando en P expectativas equivocadas: condición 3.

No obstante, se han atendido casi exclusivamente traiciones públicas y privadas que se podrían calificar como «activas». En estos casos, T, quien o quienes traicionan, tienen la intención de traicionar o, al menos, no desconocen o no debieran desconocer que como un efecto, querido o no de sus prácticas, es inevitable describir algunos de sus resultados como una traición. Por eso, en las situaciones ya aludidas, T sabe, o debiera saber, que el uso público de la palabra «traición» se aplica a su conducta. (Sin duda, en no pocas ocasiones, T se sentirá más o menos arrinconado a ofrecer racionalizaciones varias para pseudojustificar incluso lo injustificable.)

Sin embargo, junto a estas traiciones que se han calificado de «activas» y, por eso, notoriamente detectables, no olvidemos cierto persistente cuasitraicionar cotidiano o «traiciones difusas» o «traiciones pasivas»: el amigo que, pese a sus declaraciones, ya no se preocupa para nada en el bien del amigo, la vecina que comienza a difundir secretos que se le han confesado contando con su entera discreción, el jefe que vagamente elogiaba por un lado y, por otro, ahora escribe informes que poco tienen que ver con esos elogios, los colegas que sabotean el proyecto que habíamos construido juntos... Con frecuencia se trata de pequeños pero punzantes enredos, cuando no venenos, que suelen dar un sabor amarguísimo a la vida de quienes «pasivamente» sienten la «traición». En este caso, las comillas quieren indicar que, respecto de estas «traiciones», continuar usando la palabra «traición» acaso les parezca a muchos un exceso, y hasta un derroche de patetismo. No lo es. ¿Por qué?

Por las consecuencias: en no pocas circunstancias esas «traiciones pasivas» condenan a varias actitudes características —por ejemplo, una desolación y furia por parte de la traicionada o traicionado—, que son muy similares a las que provocan las traiciones activas, públicas o privadas. Peor aún, no pocas veces las «traiciones pasivas» infunden por doquier no sólo descreimiento generalizado, sino un desalentador hartazgo para emprender nuevas empresas, y hasta nos pasman, nos paralizan.

No obstante, en la mayoría de estos casos no hay por qué creer que el traidor prepara el engaño desde el inicio de su relación de confianza con el traicionado. Lo común es que estas relaciones se inicien de manera no perversa y la ruptura de la confianza se produzca por algún motivo que no estaba presente en los inicios de la relación. De esta manera, en las «traiciones pasivas» a menudo

1. T no escenifica confianza con la intención de acentuar la dependencia de P, sino que la confianza entre P y T ha sido genuina pero poco a poco —tal vez sin darse cuenta— T ha dejado de valorar la confianza que alguna vez existió entre T y P.

2. A menudo en parte irreflexivamente, día a día T va abusando cada vez más de esa todavía supuesta confianza.

3. T hace o cree hacer imposible las respuestas críticas de P meramente desconociendo que su conducta pueda calificarse como deslealtad «artera», «pérfida»: como traición.

Por supuesto, raramente hay límites precisos entre las traiciones activas, públicas y privadas, y las «traiciones pasivas». Además, con frecuencia las diversas traiciones se ramifican de tantas maneras, y a veces poseen tantos ecos, que hacen dudar ante qué clase de traición se está.

Este apresurado inventario de ejemplos característicos de confianzas interpersonales —confianzas entre conocidos, confianza terapéutica entre conocidos o confianza militante, confianzas en desconocidos— y también desviaciones —confianzas instrumentales como autodefensas—, además de contraejemplos característicos —manipulaciones, engaños, traiciones—, parece dar ya cierto respaldo a una primera conjetura: en las confianzas interpersonales, la condición 1 opera de modo constituyente, conforma lo distintivo de la confianza interpersonal. No obstante, el operar de 1 se restringe con el operar de la condición 2 para que la confianza no degenere en una actitud de obstinación. La oscilación entre 1 y 2 se enmarca con la condición 3, que opera como reafirmador de la condición 1. Por supuesto, de un caso a otro habrá reacomodos en el valor que se le da a cada una de estas condiciones: las confianzas interpersonales son contextuales.

Tal vez habría que indicar mejor que entre las condiciones 1 y 2 se establece cierto limitarse recíproco: un juego entre el *abandonarse, abrirse*, por un lado, y, por otro, discernir, y su consecuencia, los procesos de interacción —de información, de corrección normativa— con sus diversos contextos. Precisamente, éste es el horizonte para el conocimiento y la acción que introduce el *principio de confianza en cuanto presunción.* Para acercársele no hay más que tomar en cuenta una inquietud que se produce en la formulación misma de este principio entre una gran cantidad de usos de la palabra «confianza», que de inmediato sugieren alguna forma de dependencia, y una no menor cantidad de usos de la palabra «presunción» que con no menos inmediatez sugieren discernimiento. Sin embargo, ¿de qué modo intervienen, si es que lo hacen, las condiciones 1, 2 y 3 en tipos no interpersonales o no directamente interpersonales de confianza?

2. Las confianzas institucionales

A cada momento encontramos ejemplos característicos de confianzas institucionales. Si entro a comer a un restaurante en una ciudad que visito por primera vez, no doy el paso previo de investigar el estado de higiene de la cocina. Más bien confío en su fachada y, así, expongo mi salud. Para minimizar la posible zozobra que pudiera sobrevenirme, tal vez reflexione: «Si un establecimiento con esa costosa apariencia cobra mala fama, es probable que quiebre. Ello no les conviene a sus dueños». En explícitos o implícitos presupuestos de racionalidad instrumental como éste, se basan muchas confianzas institucionales. Pero hay instituciones de varios tipos.

Confiar en instituciones privadas, confiar en instituciones públicas

La gente no sólo se expone, sino que se encomienda y hasta se abandona a juzgados, bancos, escuelas, hospitales, y al resto de las instituciones, privadas y públicas. Ese sometimiento se apoya en la variable «experiencia personal». Esta se vive, desde muy temprano, en numerosas instituciones, y se expresa en reportes como los siguientes: «Yo acudí al juzgado del barrio y fui atendido con rapidez, y recibí un trato justo»; «Mis vecinos compraron una casa con créditos del Banco del Sur, por eso no me importa haber contraído con él ese tipo de hipotecas»; «He inscrito a todos mis hijos en la escuela Montessori porque sus egresados suelen tener alto rendimiento»; «El hospital San Antonio le dio a mi tía una excelente atención». Además de tales declaraciones, como se dice, también las acciones hablan. De hecho, la gente en su actuar muestra que, de algún modo, está dispuesta a depender de los juzgados, los comercios, los bancos, las escuelas, los hospitales, y de muchas otras instituciones, públicas y privadas.

Claramente, en estos ejemplos característicos de confianza institucional se reencuentra la condición 1, o *de dependencia*, del concepto de confianza. Porque cuando un ciudadano acude a un juzgado, un parroquiano come en un restaurante, una familia deposita sus ahorros en un banco, un padre inscribe a su hija en una escuela, un enfermo se interna en un hospital, el ciudadano, el parroquiano, la familia, el padre, el enfermo *dan crédito,*

cuentan con, se ponen en las manos de juzgados, restaurantes, bancos, escuelas u hospitales, y se exponen: se vuelven vulnerables a sus prácticas. Por supuesto, los riesgos que se corren se alivian, al menos psicológicamente, teniendo al respecto expectativas positivas. En las confianzas institucionales, la condición 3 vuelve a operar como un reafirmador de la condición 1.

No obstante, también el ciudadano, el parroquiano, la familia, restringen su dependencia ejerciendo su discernimiento. En principio, lo hacen evaluando las «fachadas» de las instituciones y teniendo en cuenta sus experiencias personales con ellas: condición 2. Sin embargo, no hay que pasar por alto ese «en principio». Porque obsérvese que, en relación con las instituciones, la condición 2 tiene un operar más complejo que en las confianzas interpersonales.

Respecto de las instituciones privadas, por ejemplo, respecto de un banco, la mayoría de sus clientes no se encuentran capacitados para aplicar con demasiado rigor la condición 2: para comprender su funcionamiento interno y evaluarlo. De ahí que su discernimiento, además de apoyarse en cierta medida en su «fachada», y en sus escasas experiencias personales, esté condicionado por todo un sistema de confianzas entrecruzadas, o S1. En el caso de un banco, el banco A es parte del sistema bancario. Sin embargo, el banco A también es parte de un sistema mayor en el cual cumplen algún papel otras instituciones I I2... In: instituciones privadas como las corporaciones y las industrias, e igualmente instituciones dependientes del Estado. A la vez, también forman parte de S1 poderes fácticos de algún modo entrelazados: monopolios económicos, dirigentes políticos, líderes de opinión, «celebridades». Así, no pocas veces sucede que algunas confianzas interpersonales, o imaginariamente interpersonales, se trasladen a ciertas instituciones. (Por ejemplo, si una «celebridad» —una estrella de cine, un cantante popular, un jugador de fútbol— declara en la televisión que ha abierto una cuenta en el banco A, aunque no exponga sus razones, esa sola declaración, por provenir de alguien admirado —envidiado...—, le otorga grados de confiabilidad al banco A.)

Los movimientos opuestos de traslado de confianza también son frecuentes. Por confianza institucional se confía en el médico de cierto hospital, en el gerente de un banco poderoso, en el profesor de una universidad reconocida («Lo afirmó P, que enseña en Harvard»). E incluso si se investiga un poco, y se exhiben pruebas en contra, no pocas veces se

las reinterpreta o desatiende. Porque la posición que P (el médico de cierto hospital, el gerente de un banco poderoso...) ocupa en un sistema de prestigios a veces cuenta más para confiar en P que su desempeño efectivo. (A menudo se continúa apoyando a un funcionario, pese a las pésimas experiencias que reiteradamente se tienen con él, sólo por el lugar que ocupa en un sistema socialmente prestigiados: cierto hospital, cierta empresa...)

En cuanto a las instituciones públicas, el papel que el sistema de confianzas S1 desempeña en las instituciones privadas lo desempeñan los grados de confianza o desconfianza que para una persona o un grupo tenga el sistema de instituciones del Estado, S2, en cierta sociedad. Así, el discernimiento, y los grados de confianza y desconfianza que tiene la gente en los juzgados, en la policía o en otras instituciones públicas de un Estado dependen, en último término, de la confianza general que se tiene en ese Estado. A su vez, esa confianza está condicionada por la confianza que recibe el gobierno actual de dicho Estado.

Las confianzas institucionales son confianzas sistémicas

Las confianzas institucionales dependen, entonces, de los sistemas S1 o S2 en los que se encuentre la institución en cuestión. Así, estas confianzas tienden a estar indirectamente motivadas, a diferencia de las confianzas interpersonales, que, en gran medida, se motivan directamente, sea por conocimientos previos de las personas en quienes se confía, sea por ciertas marcas sociales en mayor o en menor grado públicamente reconocibles. Por eso, las confianzas institucionales se apoyan de modo preponderante en los sistemas de relaciones en los que se integran: en las instituciones privadas, la confianza se halla en función del sistema de confianzas S1 en el que se ubica dicha institución. Por su parte, las instituciones públicas se respaldan en S2.

Así, en relación con las instituciones privadas, por ejemplo, si el banco A es muy sólido, pero no está respaldado de manera pertinente por S1, digamos, no despierta la confianza de los bancos B, C, D, ni de poderosas firmas comerciales como X, Y, Z, ni de poderes fácticos, ese banco A resultará poco confiable. Tal afirmación vale incluso para los clientes que hasta el momento han tenido las mejores experiencias con el banco A.

Análogamente, respecto de una institución pública, la confianza se apoya y se modula en función de S2.

Por eso, no resulta una sorpresa que un tipo de estas confianzas sistémicas, las confianzas en las instituciones privadas, en una gran cantidad de casos, tal vez incluso en la mayoría, *se apoyen indirectamente en confianzas desplazadas que provienen a menudo de relaciones legales, aunque con frecuencia en muchas sociedades se confía en muchas instituciones sin tener en cuenta el trasfondo legal.* Por ejemplo, si un hospital no atiende a un paciente, éste puede demandarlo de acuerdo con el contrato que dicho paciente estableció con esa institución (con base en los servicios que el hospital se comprometió a dar desde el momento en que el paciente firmó su consentimiento). «Se apoyan indirectamente...»: a menudo se considera que las demandas (que es habitual que impliquen una pérdida de tiempo, cuando no de dinero) son el último recurso. Antes se procura averiguar si la institución en cuestión (hospital, banco...) es confiable.

En muchas sociedades el respaldo en relaciones legales es más complicado aún en lo que atañe a las instituciones públicas, pues, en este caso, el respaldo legal no proviene ni siquiera indirectamente de contratos concretos, sino del «contrato social». De este modo, aunque haya la posibilidad de protestas directas, es complicado levantar demandas contra una institución pública. Por supuesto, detrás de las instituciones públicas se encuentra el gobierno de turno. Por eso, en una democracia también existen las demandas y las protestas indirectas: participación pública con expresiones de protesta en la sociedad civil y, al menos, la promesa de no votar más por los candidatos de ese gobierno.

Sin embargo, no está desencaminada la charla cotidiana cuando indica que, respecto de la disposición de la gente a *apoyarse en*, *a contar con* una institución privada o pública, las expectativas positivas que éstas producen en ciertas esferas de la vida social (medios masivos de comunicación, rumores generalizados...), más allá de las experiencias concretas que tengan los usuarios de tal institución, constituyen uno de los factores decisivos. Así, en las confianzas institucionales, la condición 3 de nuevo actúa como un reafirmador de la condición 1.

Pero no hay que exagerar: en medio de los sistemas S1 y S2, la condición 2 no tiene por qué desaparecer. Por ejemplo, cuando se diluyen las expectativas positivas que despiertan tanto la fachada como los sistemas

S1 o S2 en los cuales se inserta la institución privada o pública cuestionada (grupos numerosos comienzan a protestar porque una institución los ha *defraudado, engañado, traicionado),* entonces, vuelve a hacerse presente la condición 2, o *de discernimiento* para regular esa confianza.

De esta manera, en relación con el operar de las condiciones 1, 2 y 3 de la confianza, nos topamos con una *segunda conjetura*, similar a la primera: como en la confianza interpersonal, en la confianza institucional, la condición constituyente de la confianza es la condición 1. Sin embargo, a diferencia de la confianza interpersonal, la condición 1 se respalda en la convicción más o menos implícita, más o menos explícita, de que la dependencia que se adquiere no es arbitraria, pues la rigen sistemas que se autocontrolan. Esa creencia es reafirmada por las expectativas positivas que se tienen respecto de esos autocontroles: condición 3. Sin embargo, parte de esa confianza es la creencia más o menos implícita, más o menos explícita, de que se aplicará la condición 2 si se sospecha que tales autocontroles han dejado de funcionar.

Aunque se han elaborado por separado las confianzas interpersonales y las institucionales, el tratamiento de estas últimas sugiere ya que este separarlas es producto de una abstracción: según las circunstancias, unas y otras se constituyen de diversos modos (y, una vez constituidas, no dejan de «pegotearse»). Sin embargo, además de confianzas interpersonales e institucionales, ¿con qué confianzas es común toparse? Antes de examinar otros tipos primitivos de confianza, me ocupo todavía de un subtipo o, tal vez, de una combinación complicada de las confianzas institucionales e interpersonales, o que al menos se puede tratar *como si* fuese tal combinación: la confianza comunicativa.

3. Sobre la confianza comunicativa

Espontáneamente, los animales humanos se abandonan, se apoyan sin más en el terreno común del lenguaje [15] (o, si se prefiere, en las lenguas con las que saben operar). Pero ¿en qué consiste este abandonarse, apoyarse? Sospecho que es útil atender cada lengua como si fuese una institución o, más bien, como si fuese una institución anómala. Así, puede tratarse la confianza comunicativa como una confianza institucional anómala. «Institución anómala»: tal institución parece ser la condición de posibilidad de las otras instituciones. (La expresión «atender al lenguaje como si» indica que, para discutir la confianza en la comunicación verbal, comenzando por la confianza general, no es importante decidir hasta dónde el lenguaje es una institución como las otras, como los juzgados, los bancos o los hospitales. Para examinar la confianza comunicativa, basta que sea útil tratar el lenguaje como si fuese una institución.)

Ese *abandonarse al* terreno común, a la institución pública del lenguaje, vuelve a presentar la condición 1 como constituyente de la confianza. Por otra parte, en circunstancias habituales, los hablantes y oyentes tienen expectativas positivas de que ese *apoyarse* posibilita una participación efectiva en las más diversas conversaciones: condición 3. Sin embargo, ¿cómo se caracteriza este tipo de confianzas?

Una manera de elaborarlo es retomar explícitamente el *principio de confianza en cuanto presunción* y reconstruir presunciones más o menos implícitas, más o menos explícitas, de quienes participan de esta institución. Más todavía, quizá la confianza de los animales humanos en sus lenguas constituya el ejemplo más característico del operar de tal principio. Al respecto, recuérdese que cuando se hizo referencia a la confianza en desconocidos —en *relativamente* desconocidos— se indicó que frente a sus palabras se levantan ciertas presunciones comunicativas. ¿Qué es eso?

Cada hablante confía en sus capacidades de proferir un número indefinido de enunciados. ¿Cómo analizar con más detalle esa presunción o conjunto de presunciones? Por lo pronto, en las más diversas conversaciones sin mayores miramientos los oyentes *se abandonan a* la *comprensión* de los contenidos que se comunican (se afirman, se niegan, se preguntan, se ordenan, se desean...). Así, cada primera persona no sólo

confía en que es capaz de proferir un número indefinido de enunciados, sino también en que es capaz de comprender un número indefinido de enunciados: que la segunda persona —del singular o del plural— usa las palabras de modo lo suficientemente similar a como la primera las usa y, por eso, se puede enterar de lo que se afirma, niega, pregunta, ordena, desea. (Para defender esta confianza comunicativa, se suelen aducir diversas prácticas en las que la gente se comunica más o menos exitosamente.) De esta manera, a partir de estas observaciones me arriesgo a establecer ya correlaciones ambiciosas (¿simplificaciones ambiciosas?) respecto a las presunciones que se levantan al confiar en el lenguaje. [16] Por lo pronto, quien escucha o lee un enunciado, como actitud básica, parte de 1) la confianza de que, en general, hablantes y oyentes aprehenden el contenido (sentido, significado) de las palabras, o *presunción de comprensión.* No obstante, al *abandonarse* al terreno común que instaura esta institución, la gente no sólo tiene la presunción de que comprende. El terreno común del lenguaje parece incluir una presunción más discutible, pero que tal vez tiene que incluirse junto la presunción de comprensión, y fuertemente interrelacionada con ella, 2) la confianza de que, en general, con los usos de las palabras la gente efectivamente se refiere a aquello a lo que declara hacer referencia, o *presunción de verdad.*

Frente a muchas dudas acerca del operar efectivo de esta presunción, repárese en una gran cantidad de conductas cotidianas. Es fácil comprobar que, día a día, en los estados de ánimo más cambiantes, así como sus muchas tareas, la gente se *entrega a* la verdad de las afirmaciones o las negaciones con que se topa. ¿Qué significa ese «entregarse a la verdad de las afirmaciones»? Si un cartel indica que la calle que se busca se encuentra a la derecha, espontáneamente caminamos a la derecha. Si el vendedor de la esquina asegura que la mermelada casera que vende no contiene azúcar, le creemos. Si en el supermercado un producto se halla catalogado como «vino», el comprador lo adquiere sin que se le ocurra que tal vez se trate de naranjada o aceite. Si en un autobús el letrero señala que va a Guadalajara y queremos viajar ahí, lo abordamos. Pese a tantos sucesivos desengaños, cada mañana se vuelve a creer que si un periódico afirma que «hay guerra en Irak», ha de haber guerra en Irak.

A favor de la presunción de verdad se han multiplicado algunos experimentos psicosociales. Pruébese con el siguiente, en extremo sencillo. Se llega a una reunión y, con la mayor seriedad, un desconocido informa:

«¿Vieron? Por la apertura de su nueva sucursal en el barrio, el Banco de Avila está repartiendo en la calle billetes de 50 pesos». Se ha comprobado que, en un porcentaje significativo, mucha gente durante unos segundos, y hasta bastantes minutos, entretiene el deseo de correr a la calle. No pocas veces alguien se asoma a la ventana. Sin embargo, no sólo de hecho se actúa de ese modo, *se tiene que* actuar así. Porque, si no nos *apoyásemos en* una gran cantidad de creencias confiando en que son verdaderas, no podríamos ni siquiera desconfiar.

Se puede agregar todavía un argumento más fuerte: si la especie humana se hubiese equivocado sistemáticamente al *entregarse a* los testimonios que comunican las otras personas, esa especie habría desaparecido. Pero como tal especie no ha desaparecido, ésta no se ha equivocado sistemáticamente en ese constante y, en ocasiones, riesgoso *abandonarse.* Este argumento también se puede parafrasear del siguiente modo: si la presunción de verdad comúnmente no se hubiese satisfecho y, así, erigido en regla incluso empíricamente respaldada, la especie humana no podría haber sobrevivido. Porque, ¿podría sobrevivir mucho tiempo una especie que, para formar sus creencias y acciones, depende tanto de confiar en testimonios? [17] (Por desgracia, cuando crece la fuerza de un argumento, suele volverse más discutible. Este último podría atacarse, por un lado, negando uno de sus presupuestos, la adaptación a los entornos naturales y sociales como criterio de supervivencia, y, por otro, afirmando: la especie humana *todavía* no ha desaparecido.)

Hay que dar ya un paso más, y agregar las presunciones comunicativas de comprensión y verdad como constituyentes de la confianza comunicativa, otra presunción más compleja y resbaladiza, de seguro más discutible aún que la presunción de verdad 3) la confianza de que, en general, la gente no habla meramente para romper el silencio, sino que tiene algo que decir que considera de algún valor (y esta presunción vale incluso cuando se habla teniendo como primera intención romper el silencio), o *presunción de valor.*

¿Qué se entiende por tal presunción? La presunción de valor es más «compleja y resbaladiza» que las otras porque, cuando se valora algo —una persona, un suceso, un objeto...—, se puede realizar esta valoración desde puntos de vista no sólo diferentes, sino con frecuencia encontrados: se conversa a partir de puntos de vistas epistémicos, prudenciales, morales, políticos, religiosos, como diversión para meramente pasar el rato... Sin

embargo, hágase un ejercicio de radical extrañamiento de las presunciones comunicativas respecto de otros valores que no sean el de verdad: procúrese escuchar o leer como si las palabras no contribuyeran con ningún tipo de materiales valiosos (epistémicos, prudenciales, morales...) al desarrollo de una conversación o de un debate. ¿Acaso se continúa estando frente a una conversación o un debate?

Así, parece que inevitablemente, al comunicar (afirmar, negar, preguntar, ordenar, desear), se tiene que expresar algo de valor para alguien: para quien habla, para quien escucha, para una tercera persona... De ahí que pocas veces —si es que alguna vez ocurre— se abriguen sospechas extravagantes como que la gente, al usar las palabras, las agrupa de acuerdo con su sonido, de modo análogo a como alguien, para no aburrirse en la playa, podría agrupar piedras según su color. Por el contrario, pese a que muchas conversaciones confunden (confunde por qué una periodista de la televisión afirma lo que afirma, o por qué mi vecino preguntó lo que preguntó al entrar en su casa, o por qué ese científico interrumpió su conferencia en ese momento preciso...), habitualmente se confía en que la gente quiere afirmar, o preguntar, o desear u ordenar algo que considera, en algún sentido —personal, social—, con algún tipo de valor. Por supuesto, no se quiere defender que todo lo que se dice efectivamente tiene valor, sólo que presume tener algún valor.

Incluso tal vez se pueda ir más lejos y defender que la confianza comunicativa que se articula en las presunciones de comprensión, verdad y valor no es contingente, sino necesaria. [18] Porque tal vez ni siquiera sea posible imaginar esas instituciones anómalas, las lenguas —el inglés, el chino, el español...—, regidas por presunciones comunicativas contradictorias o presunciones de incomunicación y, así, con presunciones de incomprensión, de falsedad y engaño, de disvalor. (Esas presunciones de incomunicación articularían una actitud de desconfianza general en el lenguaje.)

Regreso a las condiciones de la confianza. El *abandonarse al* terreno común de esa institución anómala, el lenguaje —que implica, ante todo, confianza en la lengua materna, en la lengua en la que se es hablante nativo, pero no sólo, pues luego se extiende a la confianza en cualquier otra lengua en la que se tenga competencia— se conforma con una actitud de aceptada dependencia en los usos habituales de las palabras: condición 1. Más todavía, ese *abandonarse* se respalda en expectativas positivas de que las

presunciones comunicativas, con una frecuencia muy alta, en efecto se satisfacen: condición 3.

No obstante, a menudo se comprueba que tales presunciones no se satisfacen: no se entiende cómo alguien usa las palabras, o se sospecha que afirma falsedades e intenta engañarnos, y en no pocas ocasiones se juzga que su charla carece del menor valor, que divaga sin ton ni son. Por eso, ya desde muy temprano, hablantes y oyentes procuran regular la institución del lenguaje cultivando cierta sensibilidad para evaluar cuándo las presunciones comunicativas no se satisfacen: condición 2. (El hecho de que a veces se produzca tanta indignación cuando no se cumplen estas presunciones comunicativas puede considerarse una prueba más de su existencia.) Así, en momentos como éstos se multiplican las preguntas críticas. Pero ¿acaso se puede ofrecer alguna articulación más o menos general de tales preguntas?

Un modo de examinar si se cumple la condición 2, o de discernimiento, en relación con la confianza comunicativa, que al mismo tiempo quiere volver activamente presente el principio de confianza en cuanto presunción

Tengamos en cuenta que en el primer acercamiento a los territorios de la confianza a partir de un primer mapa, de un mapa formal, se distinguieron, burdamente, tres posiciones como posibles respuestas a las rupturas de la confianza general. Respecto de quienes adoptan el principio de confianza en cuanto presunción, se indicó que éstos se caracterizaban por tomar en serio varios tipos de desconfianzas, y a partir de éstas se ponían en marcha diversas prácticas de argumentar. Precisamente, no pocas veces estas prácticas comienzan interrogando cómo un hablante ha expresado lo que ha querido afirmar, negar, preguntar, ordenar, razonar. O preguntas que ponen en duda la presunción de comprensión, o

1. preguntas de comprensión

Lo habitual es que con confianza se dé por satisfecha la presunción de comprensión. No obstante, cuando hay disonancias o embrollos que

inducen a sospechar que no se comprende, a menudo se pregunta. Pero bajo la expresión «preguntas de comprensión» no hay que entender preguntas más o menos concretas que figuren en algún catálogo, sino, más bien, un marco que contiene un continuo de tipos diferentes de preguntas. En un extremo de ese continuo se encuentran preguntas simples como «¿qué significa la palabra "crepúsculo"?» o, tal vez, «¿cómo se usa en Física la palabra "masa"?». En el otro extremo de ese continuo se encuentran preguntas complicadas como «¿estoy *realmente* comprendiendo lo que escucho o leo?». Con el adverbio, la persona que pregunta sugiere que tal vez se confundió. Algunas situaciones son ilustrativas: si P se arrepiente de algo y reflexiona acerca de qué había creído comprender, a veces P no sólo se extraña, sino que se irrita sobre cómo P se ha entregado, entre otras inercias, a la inercia de las palabras. Por ejemplo, P confiaba en que comprendía la situación comunicativa en la que se encontraba. Sin embargo, si P hubiese echado a un lado su pereza intelectual o la posición doctrinaria que asumía, y se hubiera esforzado en realizar un examen de la situación, habría descubierto que la malentendía. (Ya se advirtió de que es común que, en retrospectiva, la primera persona se dé cuenta de cómo, en ciertas circunstancias, la estaban enredando con minucia para traicionarla mejor, sin que, en ese momento, su actitud de obstinación le permitiese percibir esos tejemanejes.) Estos ejemplos ponen en claro que la presunción de comprensión es compleja y se encuentra interrelacionada con las otras presunciones. Por eso sólo se la distingue con un esfuerzo de abstracción. Lo mismo sucede con las otras presunciones.

Prosigamos, pues, con abstracciones. Sin duda, las preguntas críticas más frecuentes atañen a las preguntas que ponen en duda la presunción de verdad, o

2. preguntas de verdad.

De nuevo, bajo la expresión «pregunta de verdad» encontramos un marco que contiene un continuo de tipos diferentes de preguntas, en uno de cuyos extremos hay preguntas simples como «¿es confiable la conclusión que sacó la tía Susana acerca de lo que dijo el abuelo?». En cambio, en el otro extremo del continuo hay preguntas de verdad muy complicadas de responder, para las que habría que apelar, digamos, a una serie de teorías

científicas. Pero la situación es más enredada todavía. Apenas se comienzan a volver operativo el continuo de tipos diferentes de preguntas de verdad, se descubre que la presunción de verdad puede operar en varios tipos de situaciones. O más bien tal vez se defienda que tal presunción se constituye con varios niveles de significado:

1. *Situación fuerte respecto de la verdad,* o presunción completa de verdad: presumo que lo que dice P es verdadero y coincide con lo que P cree. Cuando el vendedor indica que la mermelada no contiene azúcar, espontáneamente solemos confiar que no contiene azúcar y también solemos confiar que el vendedor cree que no la contiene.

2. *Situación débil respecto de la verdad,* o presunción de veracidad: lo que dice P es falso pero P es veraz pues cree lo que dice. En algunos casos tal vez sólo me asomo a la ventana para ver si los del Banco de Avila están efectivamente repartiendo dinero para comparar las creencias del otro con las mías.

3. *Situación decepcionante respecto de la verdad:* lo que dice P es falso y no coincide con las creencias de P. Quien anunció lo del Banco de Avila pretendía que sus interlocutores confiasen —y, así, saliesen corriendo a la calle o a mirar por la ventana—, para burlarse. Pero tales decepciones sólo se pueden producir si se tiene como trasfondo una presunción completa de verdad (y las preguntas que descubren esas decepciones presuponen tal presunción).

4. *Situación paradójica respecto de la verdad:* lo que dice P es verdadero pero no coincide con lo que P cree. Aunque la mermelada no tiene azúcar, el vendedor cree que la tiene pero declara no tenerla pues sabe que su cliente quiere comprar mermelada sin azúcar.

Por supuesto, las dos primeras son situaciones de reafirmación de la confianza comunicativa y las dos últimas situaciones de ruptura de esa confianza. Por otra parte, no se pase por alto que incluso muchas preguntas simples de verdad pueden resultar preguntas críticas que introducen sencillas pero arrasadoras confrontaciones con diversas formas de dependencia que se han presupuesto como sobreentendidos. Enfrentarlas y asumir sus compromisos a menudo se convierte en una tarea desagradable. Por eso, no pocas veces, con pereza intelectual o posiciones doctrinarias intentamos evadir el continuo de las preguntas de verdad. (Los intentos de evadir el continuo de preguntas de verdad se hace presente incluso cuando se presiente que esa evasión pronto acabará perjudicándonos.)

No obstante, también importa interrogar sobre otros compromisos contraídos fuera del valor de verdad. Así, a partir de varias perspectivas valorativas —prudenciales, morales, políticas, religiosas, económicas—, se evalúa la razonabilidad, o pertinencia, o utilidad, o bondad moral... de una propuesta, o pregunta que ponen en duda la presunción de valor, o

3. preguntas de valor.

Esta pregunta es también el marco de un continuo de tipos diferentes —de tipos extremadamente diferentes— de preguntas simples y complicadas como «¿de qué manera encaja lo que usted ha dicho en lo que conversamos en la asamblea sindical de ayer?», «¿por qué su afirmación acerca de la caída del precio del petróleo debería importarme?», «¿cómo se justifica la obligación de no mentir cuando se está a punto de romper un matrimonio?», «¿por qué debería hacer caso a tu deseo de pasar las vacaciones en esa playa?»... Por supuesto, los valores a que, directa o indirectamente, apunta cada una de esas preguntas posee cada uno cierta especificidad.

Tal vez no sea del todo inútil prestar cierta atención al contraste entre la expresión «pregunta en cuanto marco de un continuo de tipos diferentes de preguntas para indagar x», por un lado, y, por otro, la expresión «marco, o repertorio, o catálogo de preguntas concretas para indagar *x*», o expresiones que a menudo se usan de manera equivalente a ésta, como «marcos conceptuales» y hasta «marcos metodológicos». Con estas últimas expresiones, con frecuencia se busca imponer un orden *sobre x* que no pocas veces distorsiona a *x*. Incluso con tales marcos, o repertorios, o catálogos de preguntas concretas muchas veces se predeterminan las respuestas o, al menos, se dirige la atención para que se responda sólo en cierta dirección. (De ahí que a veces se advierta: «si con tu interrogatorio quieres aprender algo, no pongas palabras en la boca del interrogado».) Por el contrario, con la primera expresión se hace referencia a un marco de continuos de preguntas no predeterminadas con las que se busca genuinamente comprender, o aprender verdades, o descubrir valores. Por otra parte, hay que subrayar que estos continuos son móviles: al intentar responder, muchas preguntas simples se convierten en complicadas, y viceversa.

Entonces, mediante la formulación de estos marcos de continuos de diferentes tipos de preguntas, la condición 2, o de discernimiento, opera una vez más para restringir la condición 1, o de dependencia de la confianza. Con razón, padres y maestros precavidos tienden a entrenar a sus hijos o alumnos en el arte de formular estos continuos de preguntas. Hasta se exhorta a hacer un esfuerzo de abstracción para mantener tales continuos en marcos aparte y, así, preguntar de tal modo que se aprenda a no pasar por alto las dimensiones de la confianza comunicativa que cada uno indaga. De esta manera, en la familia y en la escuel a se educa para que, cuando se reconoce o hasta vagamente se siente que hay problemas en relación con una o varias de las presunciones comunicativas, resulte de la mayor utilidad ponerlas a prueba formulando preguntas críticas.

Sin embargo, si con tanta insistencia se recomienda atender a la condición 2, de seguro es porque la tendencia que articula las condiciones 1 y 3 de dar por satisfechas las presunciones de comprensión, verdad y valor que conforman el terreno común del lenguaje se encuentra en extremo enraizada en las expectativas positivas de hablantes y oyentes. Más todavía, si solemos tener tanta confianza comunicativa y, como consecuencia, equivocarnos, engañarnos y autoengañarnos tanto, es —en gran medida— porque, incluso cuando es notorio que no se cumplen una o varias presunciones comunicativas, con actitud obstinada se busca confiar.

De esta manera, también respecto de la confianza en el lenguaje es posible defender una *tercera conjetura* que parece volver a respaldar el operar de las condiciones 1, 2 y 3 como condiciones de la confianza: las condiciones primarias, las condiciones que constituyen la confianza en el lenguaje, son las condiciones 1 y 2. Sin embargo, también en la confianza en el lenguaje, la condición 3 acompaña a las condiciones 1 y 2.

Paso a analizar otro posible tipo primitivo de confianza (tan ubicuamente presente que suele permanecer invisible).

4. La confianza en sí mismo

Como sucede con los demás tipos de confiar, aunque tal vez de modo más prominente en éste, los ejemplos característicos de confianza en sí se hacen más visibles cuando ésta falta: en la duda o, con más fuerza aún, en las confrontaciones que despliegan una creciente hostilidad. Supongamos que se desafía a P o, peor aún, se la manipula como en la traición. Si, pese a ello, por ejemplo, P logra formular preguntas críticas, al responderse a sus preguntas de comprensión, de verdad, de valor, P descubrirá cuánto o cuán poco confía en sí misma. Si confía genuinamente, tal vez P pueda rechazar deseos de autodenigrarse y sentimientos de amargura y humillación. (Con lucidez e imaginación, cada primera persona es capaz de llevar a cabo esa hazaña: evitar sucumbir a la tentación de volverse su peor enemiga.)

Sin embargo, incluso si olvidamos momentos de crisis, y nos atenemos al día a día, no es difícil reconstruir este tipo de confiar como modos de la confianza general que, a cada paso, sostiene y respalda. No se olvide: aún la más deprimida de las personas suele disponer de confianza para levantarse de la cama, asearse, pronunciar algunas palabras. Pero los animales humanos no sólo confían en que pueden tener algún control sobre sus deseos y emociones, también sobre sus acciones (aunque en la desolación se engañan repitiéndose que carecen de tales poderes).

Quizá en este momento se quiera ya dudar o, más bien, formular una objeción: en ese *abrirse a*, *apoyarse en* los propios deseos, las propias creencias, las propias emociones, los propios intereses, las propias palabras, ¿no se corren riesgos desde el punto de vista normativo más o menos equivalentes al *entregarse a* los deseos, las creencias, las emociones, los intereses de los demás? Teniendo como horizonte esta duda, intentaré ajustar el concepto de la confianza en sí mismo a las condiciones de aplicación de la confianza.

De esta manera, si P confía en sí,

1. P se entrega a sus deseos, creencias, emociones, intereses, o *condición de dependencia respecto de los propios estados mentales.*

2. P considera que tiene capacidad de distinguir cuándo esos deseos, creencias, emociones, son razones y cuándo son meras racionalizaciones

para encubrir deseos, creencias, emociones que no quiere confesar, o *condición de discernimiento respecto de sí.*

3. P considera que las propias deliberaciones y decisiones son capaces de motivarla para hacer lo que quiere hacer, o *condición de las expectativas positivas.*

De seguro se objetará la condición 1. Se aducirá que *abandonarse a* los otros, en alguna medida, depender de los deseos, las creencias, las emociones de los otros, tiene poco o nada que ver con depender de los propios deseos, creencias, emociones. (¿Acaso entregarse a los otros no conforma, precisamente, la acción más opuesta a entregarse a sí mismo?) Porque yo sé quién soy y dispongo de autocontrol. En cambio, sólo conozco aspectos de los demás, o supongo o imagino que los conozco. Además, con certeza no sé qué desean, creen, sienten los demás. (¡Tantas veces he comprobado que sus gestos y palabras sólo procuraban engañar, y hasta meticulosamente traicionarme!) Mucho menos controlo sus deseos, creencias, emociones. En esta objeción se mezclan unas pocas verdades con muchas falsedades.

Por un lado, es verdad que la confianza en sí va, por decirlo así, en la dirección contraria a los otros tipos de confianza. Por eso, no pocas veces se considera que, en tal tipo de confiar, la condición 2 se convierte en la única condición constituyente. Pero es un error, pues tengamos presente, por otro lado, que ninguna persona es, para sí, transparente. Además, cualquier persona sólo controla sus deseos, creencias, emociones, acciones en cierto grado. Por ejemplo, a menudo, asumiendo alguna *actitud de obstinación*, las personas razonan, o creen que razonan, cuando sólo se abrazan de vértigos argumentales para racionalizar algunos de sus más escondidos deseos. Así, pereza intelectual mediante, no pocas veces es penoso el enceguecerse de una persona respecto de sí misma. Entre otras faltas de discernimiento, la primera persona con frecuencia olvida que la falibilidad de los animales humanos no atañe únicamente a los otros: que también en relación con el confiar en sí mismo hay que aplicar el *principio de confianza en cuanto presunción.* No es fácil admitir el propio error, mientras no se padecen algunas consecuencias suyas y, aun cuando llega el momento de padecerlas, no es fácil admitir el propio error.)

Claramente, hay estados físicos y psicológicos en los cuales la primera persona debería sospechar que sus presunciones respecto de sus capacidades rigen en su contra, y no lo hace. También hay situaciones en las

que el autoentendimiento desconoce —reprime...— incapacidades notorias o debilidades previsibles. (Alguien conocido por olvidadizo no deja de declarar a quien quiera oírlo: «A pesar de mi edad, confío en mi memoria como antes, por eso sigo sin apuntar mis citas».) Además, aunque en muchas circunstancias se dispone del entrenamiento requerido para enfrentar cierto tipo de retos, a veces se los afronta con una voracidad tal que la demasiada confianza tiende trampas. Por otra parte, en este exceso de *abandonarse a* sí mismo, la condición 3 a menudo se vuelve una eficaz herramienta para consolidar autoengaños. Un ejemplo común: P tiene ambiciones de ascender en la administración y confía en sus dotes para convencer a sus superiores y colegas de sus habilidades. Por desgracia, confiando vanidosamente en sus dotes retóricas y en su poder persuasivo, no hay momento en el que P no deje de formular propuestas llamativas. Así, su misma confianza lleva a P a asumir un papel tan prominente que, pronto, acaba exasperando y, de esa manera, echando a perder sus posibilidades de ocupar el puesto soñado. Como en muchos casos, en éste, la confianza en sí mismo se vuelve un impedimento para el ejercicio de virtudes prácticas utilísimas en la vida social como la observación y la ponderación de quienes nos rodean y el sentido de la oportunidad.

Por eso, así como en muchas situaciones es difícil ejercer la condición 2, o *de discernimiento* respecto de las otras personas, y se es en exceso crédulo, en otras, se confía muy poco en lo que testimonian los demás (en particular si sus testimonios contradicen o, de alguna manera, son alternativos a deseos, creencias, emociones... con los cuales nos identificamos, y hasta consideramos fragmentos de nuestra identidad). No obstante, la posibilidad de discernimiento está ahí como una capacidad que cualquier animal humano puede actualizar. De esta manera, como respecto de la confianza interpersonal, también la normatividad de la confianza en sí mismo es contextual.

Entonces, si ya con prisas se interroga sobre el operar de las condiciones 1, 2 y 3 en la confianza en sí mismo, tentativamente introduzco la siguiente *cuarta conjetura:* en la confianza en sí mismo, las condiciones 1 y 2 vuelven a operar como constitutivas: conformando ese tipo de confianza. Es habitual que la primera persona, además de depender de sus deseos, creencias, emociones, intereses, palabras, incluso se entregue a ellos: condición 1. Sin embargo, opera también la condición 2: el discernimiento que aparece cuando se interponen obstáculos a ese entregarse. Además, la

condición 3 vuelve a operar como reforzador de la condición 1: se tienen expectativas positivas de que los propios deseos, creencias, emociones, palabras... conducirán por el buen camino.

Demorémonos todavía en un posible cuarto candidato a tipo primitivo de confianza.

5. La confianza natural: confianza en la naturaleza

De manera inevitable, la gente tiene confianza natural: *se abandona a*, *cuenta con* la naturaleza y sus presencias y sucesos: condición 1. Además, tal *abandono* es constante. Más todavía, si se retoma una vez más el primer mapa, el mapa formal, de seguro se aceptará que «confianza natural» es casi un sinónimo de la confianza general, pero sólo casi. Porque también con confianzas particulares y singulares la gente se *abandona a* la vida vegetal y animal que la rodea. Aunque en las sociedades industriales muchas formas de ese *apoyarse en*, *contar con* la naturaleza no son inmediatamente visibles, no por eso son menos efectivas: cualquiera que sea la estructura de la sociedad en que se encuentren los animales humanos tienen que servirse de las llamadas «riquezas naturales». Así, tal vez haya pocos límites, si es que hay alguno, en relación con la vulnerabilidad respecto de la —por así llamarla— «naturaleza externa»: sin oxígeno y sin agua y sin otras condiciones naturales no podrían sobrevivir los animales humanos, y ningún tipo de vida. Pero tampoco se debe olvidar que esa vulnerabilidad también atañe a la «naturaleza interna». De esta manera, hay que cuidarse de no desatender este *abandonarse*, este *contar con* la naturaleza, y conviene siquiera anotar varias de sus ramificaciones, incluyendo algunas tal vez inesperadas.

Por lo pronto, la confianza natural se puede vincular de muchas maneras con la denominada «actitud realista» en teoría del conocimiento. En efecto, la vieja bandera del realismo epistemológico fue *«Siempre* hay más realidad que conciencia». Previsiblemente, a partir de esa bandera se infirió que no hay que dejar de desconfiar de la conciencia y de todo lo que la atañe, pero, a la vez, no hay que dejar de confiar en la naturaleza e incluso de *abandonarse* a la naturaleza. Por otra parte, este *contar con* la naturaleza, ¿no se confirma en una versión reciente de esa bandera: *«Siempre* las condiciones de verdad trascienden las condiciones de verificación»? Al menos no es forzar este *dictum* interpretarlo como otorgando predominio a la confianza natural sobre la confianza en sí mismo y sus poderes; por ejemplo, los poderes humanos de comprobar o refutar una propuesta.

No obstante, la creencia en tener en cuenta lo que «trasciende» los propios poderes no pocas veces rebasa la epistemología, y se vuelve

emocional: una actitud de vida. Si se adopta esa actitud, la confianza natural desborda la confianza interpersonal e institucional y, sobre todo, la confianza en sí mismo, y produce lo que tal vez se puedan denominar «emociones de la confianza natural». Algunas de esas emociones son: la *gratitud* simplemente porque haya naturaleza, la *reverencia* [19] por una naturaleza que es mucho más poderosa de lo que es cualquier animal humano, la *humildad* que inspira la inmensidad y complejidad del universo, el *respeto* por todo aquello en cuya realidad no hemos intervenido... (Estas emociones de la confianza natural tienen directamente que ver con el concepto de contemplación de Aristóteles.) Por supuesto, tanto estas emociones de la confianza natural como esta misma confianza admiten varias modalidades, lo que nos remite a la condición 2 de la confianza.

En efecto, ¿cómo opera esta condición 2 en la confianza natural? La confianza de los animales humanos en la naturaleza tanto externa como interna ha sido y es diferente según su concepción de naturaleza. En lo que se puede llamar una «naturaleza encantada» o, tal vez con más neutralidad valorativa, «sagrada» o «sacralizada», un modo en el que se aplica la condición 2, o *de discernimiento*, consiste en esos frecuentes intentos de entrever y descifrar los designios de los dioses, o de Dios. Por eso, en muchos contextos, para mucha gente, las expresiones «confiar en la naturaleza», «confiar en el mundo» y «confiar en Dios» se vuelven más o menos equivalentes. A su vez, en la confianza en una naturaleza sacralizada, la condición 3 opera de nuevo reforzando la condición 1. Así, la condición 3 se hace presente suscitando expectativas positivas respecto del *abandonarse*, *entregarse...*, las cuales incluso se convierten en anticipaciones que, de algún modo, buscan comprometer. Porque ¿qué otra cosa son muchas formas de la fe: rezos, ofrendas, ritos?

En contraste, si se acepta que *Sus caminos no son nuestros caminos*, o se cree que no existen ni los dioses ni Dios y que hay que enfrentar una «naturaleza desencantada», una «naturaleza desacralizada», la condición 2 cambia de función. En una «naturaleza desencantada», a partir de la condición 2, con actitud científica, digamos, predictiva, se planea teniendo en cuenta las regularidades conocidas de la naturaleza. No obstante, también frente a una «naturaleza desencantada» tienden a persistir muchos vínculos afectivos con la naturaleza (¿tal vez no suficientemente «desencantada»?). Por ejemplo, al contemplar un paisaje suelen acompañarnos las emociones de la confianza natural.

Así, con premura —¿con demasiada premura?— planteo aquí una *quinta conjetura* sobre el operar de las condiciones 1, 2 y 3 en la «confianza natural»: la «confianza natural», que es otra expresión para hacer referencia a la confianza en la naturaleza y en las diversas partes que la constituyen, se conforma con las condiciones 1 y 2. A su vez, la condición 3 constantemente reafirma la condición 1.

Supongamos que las cinco conjeturas propuestas acerca de las confianzas interpersonales, institucionales, comunicativas, en sí mismo y en la naturaleza son verdaderas. Sin embargo, vale la pena introducir todavía algunos señalamientos.

Por lo pronto, hay que tener cuidado de no distorsionar esos tipos de confianza, independizándolos. Se advirtió de que, respecto de las confianzas interpersonales e institucionales, según las circunstancias, se conconstituyen. Algo análogo puede indicarse del resto de los tipos de confianza incluidos en este segundo mapa. Por supuesto, la confianza comunicativa circula por las diversas confianzas, conconstituyéndose con ellas. También la confianza en sí mismo se conconstituye en relación con las confianzas interpersonales e institucionales. Además, la investigación empírica parece confirmar que la adquisición de la confianza en sí mismo se correlaciona de manera directa con reconocimientos interpersonales. A su vez, confianza en sí mismo y confianza natural también se conconstituyen; por ejemplo, la serenidad personal no pocas veces es resultado de ambas.

Otro señalamiento: las interrelaciones entre estos tipos de confianza tienen varias consecuencias. Por ejemplo, son buenos materiales para construir un argumento decisivo el *argumento de los apoyos alternativos*, que se puede formular como sigue:

Usa los tipos de confianza A, B —confianzas interpersonales entre conocidos, entre desconocidos...— para investigar el crédito que debes dar a los tipos de confianza C, D —confianzas en instituciones públicas, en instituciones privadas...— sin descartar que luego uses C, D... para investigar los tipos de confianza A, B..., y así sucesivamente.

Por ejemplo, usa la confianza en tus propias facultades —memoria, entendimiento...— para investigar la confianza institucional que depositas, por ejemplo, en el hospital X. O usa la confianza que tienes en algunas personas conocidas para investigar confianzas institucionales..., y así sucesivamente.

Por otra parte, tampoco hay que perder de vista la convergencia entre ambos mapas de la confianza en la manera como se autoentienden las personas y en cómo se relacionan consigo mismas. Sin duda, la mayoría de las confianzas interpersonales e institucionales son confianzas con algún grado de reflexión y, así, confianzas particulares o singulares. Sin embargo, aunque «confianza natural» a menudo es otra forma de llamar a la «confianza general», también se encuentran modos de la confianza general en muchos tipos de confianzas interpersonales e institucionales. Tal vez por eso, respecto de las relaciones entre los muchos modos de la confianza general y los demás tipos de confianza, se pueda defender la siguiente analogía: de acuerdo con una conjetura relativamente aceptada, en último término sólo el lenguaje natural da sentido a los demás, y es, asimismo, la herramienta última para interpretar los diversos metalenguajes. Análogamente, el capital originario de confianza residiría en esa actitud multiproposicional que es la confianza general, en la que con suerte se nace y que permite crecer y actuar. (En las situaciones en las que una persona goza de mucha confianza interpersonal e institucional, esa confianza general se consolida y se expande. En tales circunstancias, la gente repite viejas metáforas de canciones sentimentales que califican al mundo como «piso confiable», «casa confiable». Apenas visita la desventura, la confianza general se rompe, y esas metáforas se vuelven irrisorias, cuando no sarcasmos.)

Pero regresemos una vez más a las condiciones 1, 2 y 3 de la confianza. Parece que se aplican a todos los tipos y los subtipos considerados en este segundo mapa. No obstante, *¿cómo* se aplican? Quizá sorprenda la pregunta o, más bien, se considere que confunde, y hasta se la tache de desencaminada. No lo es. Según las relaciones que se establezcan entre las condiciones de aplicación de un concepto, tal vez se puedan elucidar algunas distinciones entre varias clases de conceptos. Ahora bien, ¿acaso no se está cambiando bruscamente de tema? En una exploración sobre la confianza, ¿adónde se quiere ir con la propuesta de una nueva y, quizá, extravagante clasificación de conceptos?

IV
Conceptos heterogéneos

Hay conceptos cuyas características salientes son de manera explícita las condiciones necesarias y suficientes de aplicación de tales conceptos. Son los conceptos estrictamente formales: los conceptos matemáticos y lógicos. Por eso, conviene atribuirles a tales conceptos la *condición de estabilidad conceptual.*

Los *conceptos estables* tienen condiciones concertadas, instrucciones de uso que se avienen las unas con las otras: reglas que no sólo son compatibles entre sí sino que, de algún modo, se coordinan. O, expresándome de manera negativa, se trata de condiciones de aplicación que no entran en conflicto.

En consonancia con los otros conceptos de las matemáticas, los conceptos de la geometría son conceptos estables. Por ejemplo, consideremos como condiciones de aplicación del concepto de triángulo las siguientes:

1. figura plana,
2. cerrada por tres segmentos generados al cruzar tres rectas entre sí formando tres ángulos.

Como con cualquier construcción geométrica, la aplicación estricta del concepto de triángulo exige la satisfacción de las condiciones 1 y 2. De lo contrario, no se considera una aplicación de tal concepto en geometría. No obstante, en otras prácticas también se usa este tipo de conceptos de manera flexible, como cuando se alude al triángulo de césped en el centro de un jardín, aunque se tenga claro que está lejos de tratarse de tres segmentos de rectas. De esta manera, en la primera aplicación se cumple con la *condición de estabilidad conceptual*, mientras que en la segunda ya hay que considerar diversos grados de *inestabilidad.*

Sin embargo, esta inestabilidad efectivamente aparece de manera rotunda en todos los conceptos no matemáticos o lógicos. Al respecto,

famosamente se ha prestado atención a los conceptos de color, conceptos como el azul, el verde, el rojo, el amarillo. Como son conceptos vagos, de inmediato se puede formular respecto de ellos paradojas tipo «paradoja del montón» y, por consiguiente, estamos ante conceptos inestables. Así, en muchas circunstancias dudamos si se trata de una camisa azul, o verdeazul, o verde oscura. Por supuesto, ésta es una propiedad general de todo el lenguaje natural.

Por eso, como los otros conceptos del lenguaje natural, también los conceptos de artefactos son conceptos vagos y, de este modo, conceptos inestables. Así, cuando un vendedor en una tienda predica de un objeto *x* el concepto de mesa, no considera que en cada caso se tengan que reunir todas las características salientes de *x*. Supongamos que éstas son 1) mueble compuesto por una plataforma, 2) generalmente lisa, 3) sostenido por una o varias patas, 4) encima de la cual se suele poner o hacer algo.

Está claro que, a diferencia del concepto de triángulo, el concepto de mesa admite un gran margen de variaciones y es sensible a cada situación. Por ejemplo, no hay dificultades para calificar un objeto como «mesa» aunque no se apliquen una o varias de esas características. Así, con frecuencia se atribuye el concepto de mesa sin atribuir la condición 2 (se acepta como mesa un objeto que posee una plataforma no totalmente lisa), o sin aplicar la condición 3 (se acepta un objeto como mesa, pese a que estemos ante una plataforma empotrada en la pared, sin patas).

Sin embargo, para proseguir explorando uno o dos pasos más (sólo uno o dos pasos más) acerca de cómo, usando conceptos, no sólo nos autoentendemos y entendemos el mundo, sino también sobre como actuamos en él, supongamos que dentro de los conceptos inestables dependientes del lenguaje natural también resulta útil distinguir diversos grupos especiales de conceptos inestables que se pueden describir a partir de propiedades particulares. Entre otros, indaguemos la posible existencia de *conceptos heterogéneos*. ¿Qué es eso?

Una aproximación a estos conceptos, en principio al menos, se puede llevar a cabo como sigue. Tendríamos, pues, que *HE* es un *concepto heterogéneo* si, y sólo si:

1. Las características salientes del objeto *x* que formuladas explícitamente pueden reconstruirse como algunas de las condiciones principales de aplicación del concepto producen conflictos entre sí, los cuales tienden a desencadenar vértigos argumentales que, como

consecuencia, procuran destruir *HE* reduciéndolo a una sola de esas posiciones. O *condición de los conflictos.*

De haber conceptos inestables que además fuesen conceptos heterogéneos —conceptos que, además de la vaguedad, tengan, pues, otras propiedades específicas—, la presencia *de* cierto tipo de conflictos sería común a todos ellos: más todavía, uno de los síntomas de los conceptos heterogéneos consistiría en que esos conflictos entre las características salientes del concepto tengan la tendencia a desencadenar vértigos argumentales. Por consiguiente, una de las consecuencias de tales vértigos conduce a desarticular un concepto heterogéneo en varios conceptos presumiblemente unilaterales.

No sin ciertas zozobras, me arriesgo todavía a dar un paso más —¡otro paso temerario!— para explorar la posibilidad de conceptos heterogéneos, e intento distinguir entre dos clases de conceptos heterogéneos o, tal vez se defienda, apenas entre dos matices de los conceptos heterogéneos: los conceptos tensos y los conceptos desgarrados. De esta manera,

2. Si el conflicto tiende a producirse entre las características salientes de la descripción del objeto *x*, el conflicto es interno y *HE* es un candidato a concepto tenso. O *condición de los conflictos internos.*

3. Para que *HE* clasifique como *HE(t)*, la reflexión debe poder reconstruir, como conceptualmente interdependientes, las características salientes de *x* que tienden a producir conflictos internos. O *condición de la interdependencia conceptual.*

A partir de esta caracterización de los conceptos tensos, un ejemplo de concepto tenso parece ser el concepto de confianza, al menos tal como se lo acaba de reconstruir con las características salientes 1, 2 y 3. ¿Por qué? La condición 1 indica que P, si confía, se *abandona a* las otras personas, las instituciones, la naturaleza... y consolida ese abandonarse con ciertas expectativas positivas, o condición 3. De esta manera, las características 1 y 3 sugieren momentos de inactividad, de permanecer quietos, de dejarse: de aceptar la dependencia e incluso la entrega a los otros, a las instituciones, a la naturaleza o, de manera extraña, incluso a sí mismo. Precisamente, éste es el entorno conceptual con que se nos presenta el «clima», la «atmósfera» de la confianza. A su vez, la condición 2 y sus ejercicios de discernimiento y de reflexión expresan un nítido intento de vigilar con lucidez ese *abandonarse,* ese *apoyarse* y, por lo tanto, desarrollan un movimiento opuesto en busca de prácticas evaluadoras. Se trata de un segundo

momento, esta vez eminentemente activo: de dinamismo, de afán de discriminar, de gestión. Creo que esos dos momentos, el pasivo y el activo, constantemente tienden a producir un conflicto interno (condición 2 de los conceptos tensos). Pero, según la reconstrucción anterior, un concepto fecundo de confianza debe poder establecer una interdependencia conceptual entre ambos momentos (condición 3).

Por el contrario, a diferencia de los conceptos tensos, sus conflictos internos y su interdependencia conceptual, acaso es posible postular todavía que:

2. Si el conflicto se produce al reunirse las características salientes de *x* en descripciones teóricamente alternativas y con grados más o menos altos de justificación, el conflicto es externo y *HE* conforma un candidato a concepto desgarrado, o candidato a *HE(d).* O *condición de los conflictos externos.*

3. Para que el concepto *HE* clasifique como *HE(d),*la reflexión debe poder reconstruir, como prácticamente interdependientes, al menos, a algunas de las descripciones de *x* que producen los conflictos externos. O *condición de interdependencia práctica.*

Un candidato a ejemplo de concepto desgarrado parece ser el concepto de persona. Respecto de él se dispone de diferentes descripciones teóricamente alternativas y, creo, algunas con grados más o menos altos de justificación porque, al menos, dos tipos de esas descripciones —que a veces son el resultado de complejas teorías— reciben el apoyo de buenos argumentos. Por ejemplo, tenemos descripciones de tipo naturalista que reducen el concepto de persona al de animal de cierta especie. Pero más aún, hay descripciones naturalistas que hasta procuran eliminar todos los conceptos mentales, conceptos como los de intención, propósitos, creencias, razones... A su vez, también son frecuentes descripciones por completo alternativas, no sólo a estas descripciones reduccionistas o eliminacionistas, sino a las descripciones de tipo naturalista *en general.* En este otro tipo de descripciones, abundan descripciones que le otorgan un papel central no sólo a los conceptos de intención, propósitos, creencias..., sino también a conceptos como el de voluntad libre. Y, en no pocas ocasiones, incluso se entiende este concepto de modo muy fuerte y, de esta manera, como un concepto polémicamente antinaturalista que incluye como una de sus propiedades la capacidad de iniciar nuevas acciones no explicables por condiciones antecedentes.

Entonces, *si* se admite que muchas o, al menos, dos de estas descripciones teóricamente alternativas sobre las personas se encuentran respaldadas por algunos buenos argumentos teóricos o prácticos y *si* se considera que en la práctica conviene operar, al menos, con dos de ellas a la vez, entonces, el concepto de persona es un concepto desgarrado. [20]

En este momento no interesa continuar considerando otros ejemplos de conceptos desgarrados, ni siquiera discutir más la posibilidad misma de esta subclase de conceptos heterogéneos, ni su posible valor para tenerlos en cuenta en el tratamiento —solución, disolución, regulación...— de algunos tipos de problemas. En cambio, regreso a la otra subclase postulada de conceptos heterogéneos, a los conceptos tensos. Se propuso como un ejemplo al concepto de confianza, al menos tal como se lo reconstruyó en el capítulo anterior (que entre otras consecuencias exige distinguir entre confianza y confianza ciega). Sin embargo, en los diversos tipos revisados de confianza, ¿de qué modo o modos se articulan, si es que se articulan, las características salientes que expresan esos momentos, al menos en apariencia, con clara tendencia a entrar en conflicto y desencadenar vértigos argumentales? ¿O las actitudes que indican las condiciones 1 y 3, por un lado, y 2, por otro, *sólo* se oponen y *sin más* divergen? En ese caso, dejaríamos de disponer de *un* concepto.

Por otra parte, al continuar examinando más de cerca el o los posibles conflictos internos entre las características salientes de las prácticas de confiar —básicamente, el conflicto entre un *abandonarse* apoyado en *expectativas positivas* y, en dirección opuesta, diversas formas de *discernimiento*—, no sin alarma, apenas iniciado el examen, enseguida se nos reenvía a una pregunta todavía más enredada, y que tal vez sorprenda: ¿no sucede algo análogo con la práctica de la autonomía?

V
¿Una antinomia entre confianza y autonomía?

En las aproximaciones a la confianza, tanto a partir del primer mapa como del segundo (aproximaciones que consideran su entorno conceptual pero también ejemplos, abusos, transgresiones...), la condición 1, o de dependencia, mostró tener

· una función constituyente del concepto de confianza. A su vez, la condición 3, o *de las expectativas positivas*, no sólo apoya esa función, sino que la consolida con

· una función reafirmadora de la condición 1.

(Por desgracia, en no pocos casos de confianza, el contenido de esa función reafirmadora no es más que un conjunto de fantasías.) De esta manera, se dudará de si el operar de las condiciones 1 y 3 de la confianza no redescribe ya a los animales humanos como en extremo dependientes, más que como vulnerables. ¿Acaso no estamos ante animales desesperadamente menesterosos? Junto con incertidumbres como éstas, poco a poco —ya se anunció— se vislumbran perplejidades más hondas: ¿qué queda de la autonomía de las personas, ese valor con el que se declara la diferencia específica de «humano» en relación con su género inmediato «animal»? De seguro se responderá que éste es el momento en que, en cuanto restricción de las condiciones 1 y 3, opera la condición 2, o *de discernimiento*, como

· otra función constituyente del concepto de confianza: igualmente constituyente que la condición 1, aunque delimitadora de la condición 1.

Precisamente por eso se defiende que el concepto de confianza es un concepto tenso. Sin embargo, ¿posee la condición 2 una función constituyente, aunque restrictiva, como no han dejado de repetirlo las conjeturas que se han propuesto? ¿Se respalda con la condición 2 la posibilidad de la actitud crítica: ese formular preguntas de comprensión, de verdad y de valor con el propósito de poner en marcha prácticas de argumentar, y actuar en consecuencia?

1. Respecto de las confianzas distinguidas —tanto a partir del mapa formal como del material—, ¿es efectiva la condición 2, o de discernimiento?

Apenas se tiene en cuenta el entorno conceptual de la confianza —abandonarse a, apoyarse en...—, tienta sustituir la condición 1 por una modificada condición 1', o de heteronomía. Pero, como la expresión «persona heterónoma» tiene el significado de «quien se encuentra regido por uno o varios poderes ajenos», la sustitución de 1 por 1' respalda aún más la reducción del concepto de confianza a un concepto sólo regido por las condiciones 1 y 3.

Se objetará que la heteronomía para los humanos consiste en abdicar a dar pasos atrás respecto de aquello que de inmediato mueve a desear, creer, sentir, y, así, a renunciar a participar en prácticas de argumentar con los demás y consigo mismo. No obstante, en relación con el confiar de los animales humanos, no sin énfasis se declara que las condiciones 1 y 3 se acompañan de la condición 2 a partir de la cual se toma distancia respecto de los propios deseos, creencias, emociones. Sin embargo, ¿con qué tipos de confiar es efectiva la condición 2?

Con el propósito de provisoriamente apoyar la conjetura (o, más bien, contraconjetura) de que el concepto de confiar no es un concepto tenso porque la condición 2 no cumple un papel efectivamente constituyente de la confianza, vale la pena reexaminar algunos de los tipos de confiar ya considerados. Por ejemplo, vuélvase a tener presente cuando con confianza interpersonal se le pregunta a un desconocido por una dirección, ¿de qué pruebas se dispone para actuar tomando en serio su información? O cuando con confianza institucional los clientes de un banco depositan ahí sus ahorros, ¿cómo se forma el juicio de que tal banco es fiable? Con facilidad se pueden radicalizar estas preguntas. Cada mañana se escucha un informativo o se lee un periódico, y en quienes lo hacen operan presunciones comunicativas, entre otras, la presunción de verdad. Así, es común que se confíe en que la información que ofrecen tales medios es verdadera, o aproximadamente verdadera o, al menos, no por completo falsa. ¿Con qué razones se pondera y se evalúa? ¿Acaso se dispone de datos

relativamente independientes para juzgar? ¿O, más bien, en la mayoría de la gente rigen la pereza intelectual y sus inercias?

Por otra parte, en las raras ocasiones en las que se ha sido testigo presencial de un suceso, tras comparar el propio reporte con el testimonio que ha dado una segunda persona (en los medios masivos de comunicación, o según las informaciones de las autoridades pertinentes, o como lo narra un amigo...), ¿no se han advertido enfoques distraídos o interesados que sugieren lo que no fue, cuando no aserciones falsas? ¿En tales desprolijos testimonios —cuando no fraudulentos testimonios— apoyan las personas sus pretensiones de discernimiento?

Estas observaciones en alguna medida parecen respaldar ya que se elimine en el concepto de confianza la condición 2 y se sustituyan las condiciones 1 y 3 por una condición 1', o *de heteronomía.* De esta manera, se descalifica la propuesta de reconstruir el concepto de confianza como un concepto tenso: confiar es adoptar una forma de heteronomía. Sin embargo, no estoy de acuerdo. Por eso daré un largo y tal vez confuso rodeo para razonar que éste no es el caso: el concepto de confianza *es* un concepto tenso. (Espero que esta defensa no resulte ser un producto más de las *actitudes de obstinación.)* Abordo el rodeo con otra discusión extravagante o, más bien, con otras dos discusiones extravagantes.

El autodidacta radical y otras fantasías

Imaginemos a una persona que procura ser un agente absolutamente racional volviéndose un autodidacta radical (ha tapiado las puertas y las ventanas de su casa, ha quemado su biblioteca y descompuesto su ordenador, y, en el sótano, ha comenzado a reinventar...). Esta persona, por ser consecuentemente radical, a cada paso sigue el principio:

P1: Para convertirte en un agente racional, vuélvete un autodidacta radical aplicando rigurosamente el principio de desconfianza sistemática. De esta manera, acabarás por despojarte por completo de tus deseos, inclinaciones, emociones..., de tus herencias culturales y de las explicaciones y las predicciones que se pueden elaborar a partir de ellos.

Obsérvese que para un agente que con honestidad procure guiarse por P1 no hay agencia racional más que en la autarquía radical: en la autoconstitución y la autorregulación estrictas del propio desear, creer,

emocionarse, confiar, actuar... a partir de P1. Así, de acuerdo con P1, a los animales humanos se les plantea una dura alternativa: sólo es posible elegir entre la autarquía racional y la heteronomía, y punto. Tal agente no considera otra opción, no puede considerarla. Sin embargo, ¿en qué podría consistir para un animal humano la autarquía racional? Supongamos que consiste en el ejercicio de una racionalidad independiente tanto de sus deseos, impulsos, emociones..., como de sus herencias culturales.

De seguro, el autodidacta radical adolece del defecto de no ser una posibilidad para los animales humanos. No obstante —quizá se continúe razonando—, con la figura del autodidacta radical se construye una utopía de la mayor importancia: un patrón crítico que ayuda a evaluar los diversos grados de heteronomía en el desear, creer, emocionarse, confiar, actuar... Si se considera, pues, al autodidacta radical como una idea regulativa, ya no se procurará desear, creer, confiar, actuar... buscando vanamente seguir P1, sino conforme a un segundo principio:

P2: Teniendo como idea regulativa al autodidacta radical en cuanto agente racional capaz de despojarse por completo de sus deseos, afectos..., de sus herencias culturales y de las explicaciones y las predicciones que se pueden realizar tanto a partir de unos como de otros, aplica el *principio de desconfianza sistemática* para evaluar ese despojarse de deseos, impulsos, herencias culturales y sus explicaciones y predicciones correspondientes.

¿Cómo evaluar la figura del autodidacta radical en cuanto idea regulativa? ¿Acaso es P2 un principio «más realista» que P1? Si lo es, ¿cuáles serían sus contribuciones respecto de los conceptos de discernimiento y autonomía? Para aproximarme un poco a una respuesta, distingo, primero, entre dos concepciones de persona y, luego, como una parte o dimensión de esas mismas concepciones, entre dos concepciones de herencia cultural. (De nuevo, me deslizo hacia el panfleto civil.)

Concepciones aditivas y estructurales de persona

Los únicos agentes racionales que conocemos son aquellos animales capaces de adoptar el punto de vista de la primera persona. Este es el punto de vista práctico a partir del cual nos vivimos como causantes de nuestras acciones y, en general, de nuestras vidas. Al adoptar este punto de vista y sólo cuando se adopta este punto de vista, el animal humano se reconoce

como agente y, así, como guiado, o en parte guiado, por razones que permiten justificar sus acciones (al menos, que las justifican para el agente mismo). «Reconocerse como guiado y justificado por razones» significa que P, que realiza la acción x, tiene las presunciones de que x bajo alguna descripción es comprensible y tiene cierto valor y, por eso, realiza x. En principio, la primera persona no puede autoentenderse de otra manera: no puede relacionarse consigo misma de otra manera. De ahí que las presunciones de comprensión y valor, al menos de comprensión y valor según los deseos, las creencias, los intereses... del agente, valen respecto de todas las acciones: tanto las que se atribuyen a una acción como fin, como aquellas que se atribuyen a una acción en cuanto medio para realizar un fin. Si P considera, pues, que hace x porque, bajo alguna descripción de x, x es comprensible y tiene algún valor como fin o como medio, al menos para P, entonces, P se reconoce como el que, al actuar, procura lograr el valor que tiene x y, por eso mismo, como el autor de lo que hace: como la fuente de sus deseos, creencias... y acciones. Así, P se predica de sí misma conceptos tan ambiciosos —¿tan locamente ambiciosos?— como los de libertad, justificación y responsabilidad.

¿Hay opción a estas predicaciones ambiciosas? No la hay. Cada vez que deliberamos, elegimos o actuamos, somos *forzados* a adoptar el punto de vista de la primera persona. Sencillamente, nadie en cuanto primera persona puede autoentenderse de otra manera: la primera persona *necesariamente* tiene que operar con conceptos como libertad, justificación y responsabilidad cuando delibera acerca de lo que va a hacer, de lo que desea hacer o de lo que debe —un «debe» que puede ser prudencial, moral, político, religioso...— hacer, o cuando elige y actúa en consecuencia. Pero, ¿las personas sólo se autoentienden en cuanto primeras personas?

Por lo pronto, cuando nos autoentendemos y entendemos a las otras y los otros en cuanto personas los elogiamos o acusamos, nos indignamos, perdonamos y nos perdonamos, sentimos admiración, vergüenza, compasión... porque nos atribuimos y atribuimos responsabilidad. De ahí que en momentos decisivos —en experiencias desesperadas de pérdidas que parecen aplastarnos *para siempre*, cuando se resiste una humillación o se recomienza la vida con un plan a largo plazo como los que implican elegir una profesión o cierto tipo de familia...— o P comenta o se comenta que «busca *hacerse cargo* de sus experiencias y de sus acciones». De seguro con expresiones como ésa se hace referencia a algún apasionado abrazarse

al punto de vista de la primera persona en el cual la vida de P se le descubre como *su* vida.

Con su patetismo habitual famosamente exclamaba Sartre: «¡Estamos condenados a la libertad!». Para no enredarse en el mecanismo falaz de la falsa oposición, de inmediato hay que complementar esa exclamación también indicando: «¡Estamos igualmente condenados a las leyes naturales y sus determinaciones!» Porque los animales humanos también pueden adoptar, y además, de hecho constantemente lo hacen, el punto de vista de la tercera persona o, si se prefiere, el punto de vista teórico o perspectiva del espectador, no sólo en relación con las deliberaciones, elecciones y acciones de los otros, sino también en relación con las propias en el pasado, en el presente y en futuro. Por consiguiente, si se desatienden el punto de vista de la primera persona en el que aparecen las presunciones de comprensión y de valor y, así, se desatienden los conceptos de libertad y de responsabilidad, se podrán dejar de intentar comprender las acciones ajenas o propias como respaldadas en razones. En consecuencia, y como lo hacen las ciencias naturales y gran parte de las ciencias sociales, se las considerará como fenómenos que tienen que ser explicados, por ejemplo, funcionalmente o por causas o cuasicausas psicológicas, económicas, políticas, religiosas... Se conoce: sobre las acciones en cuanto sucesos se pueden defender diversos tipos de teoría y, por lo tanto, diversos tipos de predicciones. E incluso es posible redescribir a las acciones —en lenguaje biológico, químico, físico...— como sucesos naturales y explicarlas como a los demás sucesos de la naturaleza.

Sin embargo, ¿hay relaciones entre el punto de vista de la primera y de la tercera persona o se trata de puntos de vista por completo separados? Si hay relaciones, ¿cuáles son? Por lo pronto, se pueden distinguir varios tipos de relaciones que dan lugar a diferentes tipos de descripciones acerca de lo que son las personas. Por eso, estas interrogantes remiten directamente a preguntar: ¿cuál es la relación, o relaciones, entre el agente racional y el animal que cada persona es? Entre otras, es común postular variaciones de dos tipos de relaciones.

Según una *concepción aditiva*, un agente racional en principio puede estar o no sometido a necesidades sensibles. Los animales humanos lo están y, así, a su racionalidad se le *suman* deseos, impulsos, emociones... Por eso, si se quiere actuar conforme a P2 y tener al autodidacta radical como idea regulativa, se tendrá que procurar *despojarse de* deseos, impulsos,

emociones... y también de las explicaciones y predicciones que se puede elaborar a partir de estos deseos, impulsos, emociones... Este *despojamiento* será la tarea más importante para la primera persona que trate de volverse autónoma a partir de criterios de racionalidad válidos para todo agente racional. O, si se expresa esta exigencia de otra manera: quien procure actuar siguiendo P2, tendrá que ejercer su discernimiento con independencia de deseos, impulsos, intereses... y de las explicaciones y predicciones que se puedan construir a partir de sus deseos, impulsos, intereses.

De esta manera, separando *radicalmente* el punto de vista de la primera persona como perspectiva de la agencia racional y el punto de vista de la tercera persona como perspectiva naturalista sobre el animal humano, a veces incluso se reifican estos puntos de vista y con ellos se construyen dos mundos paralelos e incompatibles.Volviendo extrema a esta posición se polemizará: quien vive en un mundo de deliberaciones y acciones responsables se encuentra impedido de poder vivir, *a la vez*, en un mundo de sucesos causalmente predecibles, y viceversa. Por consiguiente, los conceptos de libertad y responsabilidad, por un lado y los conceptos de explicación y predicción, por otro, sólo se pueden predicar en mundos radicalmente diferentes: el mundo práctico, el mundo teórico. Por ejemplo, tal vez se observe: en el tiempo t1 o tiempo de la deliberación y la acción la primera persona tiene que concebirse a sí misma como, en plena libertad, eligiendo las propias acciones y, así, considerarse plenamente responsable por lo que hace, con independencia de cualquier explicación o predicción. En cambio, en t2 o tiempo de la explicación y la predicción, esa misma primera persona se concebirá como un fenómeno más de la naturaleza. Según la concepción aditiva, el animal humano dispone de ambos puntos de vista y de ambos tiempos pero no hay ninguna manera provechosa en que se los puede relacionar. [21]

Por el contrario, de acuerdo con una *concepción estructural* de animal humano, como en otras estructuras, los diversos constituyentes que lo conforman constantemente *interactúan* de varios modos. Por eso, los deseos, impulsos, intereses, las explicaciones y predicciones y la racionalidad no meramente se suman, sino que conforman un todo en el cual se establecen constantes y diversos tipos de relaciones. De ahí que, por ejemplo, se considere que los deseos y emociones del animal humano difieren de los deseos y emociones de otros animales, digamos, de los

primates superiores. ¿Por qué? Pues se reconocen que esos deseos y emociones se encuentran *ya* impregnados de grados crecientes de racionalidad. ¿Cómo es esto?

Imaginemos que un animal humano anda perdido en el bosque, no ha bebido agua desde hace horas y su buena o mala suerte lo conduce a un río. Quizá ese animal humano tenga el impulso de ponerse a beber. Pero no menos inmediatamente tal vez ese impulso será perturbado por miedos y zozobras que lo harán oscilar. El animal corre; de pronto se detiene y da marcha atrás temiendo peligros que no acaba de aclararse, pero que siente que están ahí. Por supuesto, en continuidad con tales perturbaciones, en muchas circunstancias —¿en casi todas las circunstancias?—, los animales humanos suelen tomar varios grados de distancia de sus vivencias inmediatas. Así, estos animales reflexionan sobre sus actividades mentales y sobre sus acciones y se hacen preguntas entremezcladas de comprensión, de verdad, de valor.

Estas preguntas, formuladas explícita y claramente (lo que tal vez no sucede a menudo) podrían ser: ¿comprendo la situación en que me encuentro y poseo razones que apoyan esa comprensión o me estoy dejando llevar por viejas fobias a lo desconocido? Supongo que el agua de este río es potable; ¿de qué razones dispongo para respaldar la verdad de esa suposición? Por otra parte, ¿qué valor tienen las emociones que me perturban y no me dejan beber?, ¿son razonables advertencias de peligro o reacciones histéricas? De esta manera, al esbozar preguntas sobre sus deseos, impulsos, emociones... y evaluar ciertas respuestas, el animal humano no sólo busca dar cuenta sino también hacerse cargo de sus estados mentales y de su actuar y examinar qué le enseñan o cómo lo confunden: intenta discernir y, por consiguiente, adquirir diversos grados de autonomía.

Cuidado: la adquisición de la autonomía es un logro complicado pues consiste en descubrir las mejores razones para creer y actuar en *cada* situación. Tal tarea no es fácil, porque hay que renovarla cada vez. Por ejemplo, al resistir los impulsos de beber en el río, tal vez P crea que está discerniendo con autonomía cuando en realidad P, si indaga más, acaso explique sus deseos, creencias y acciones como dejándose llevar por cierta interesada propaganda que ha difundido la creencia falsa «el agua de los ríos de esta región está contaminada» con el propósito de... ¿Qué hacer, entonces?

Por lo pronto, subrayemos ya el contraste entre dos expresiones que se han usado para contraponer estas concepciones de discernimiento y de autonomía. Cuando se esbozó la concepción aditiva de animal humano, se indicó que quien, conforme a P2, procure un discernimiento cada vez más autónomo, progresivamente tendrá que *despojarse de* sus deseos, impulsos, emociones, explicaciones, predicciones... y actuar por razones. En cambio, según la concepción estructural, *se deben tomar algunos grados de distancia de deseos, impulsos, emociones, explicaciones, predicciones... para interactuar con ellos formulándoles preguntas y respondiéndolas con razones.*

Las dos operaciones a que hacen referencia las palabras «despojarse de» e «interactuar con» son, pues, a la vez, indicadores de dos maneras de articular las relaciones entre el punto de vista de la primera y de la tercera persona y, así, de comprender la agencia racional. A partir de la operación «despojarse de», un agente, al asumir con autonomía el punto de vista de la primera persona, procura progresivamente despojarse de su pertenecer a cierta especie de animales entre otras especies: de quitarse de encima, pues, todo aquello a que se hace referencia siguiendo el punto de vista de la tercera persona. Por el contrario, en el caso de la operación de «interactuar con» el agente en el transcurso de sus prácticas procura operar, a la vez, con los dos puntos de vista y, así, con dos descripciones alternativas de persona: la descripción de las personas como un agente libre y la descripción naturalista de las personas como un animal de cierta especie. Pero en la práctica ¿no operamos *a la vez* con estos dos puntos de vista y las descripciones alternativas que se obtienen a partir de que cada uno de ellos? Más todavía, ¿constantemente no lo hacemos y, así, tratamos al concepto de persona como esa subclase de los conceptos heterogéneos que son los conceptos desgarrados?

En efecto, a partir de una concepción estructural, claramente parece cumplirse la primera condición de los conceptos desgarrados: muchas de las características salientes del concepto de persona —por ejemplo, capacidad de decidir una acción con razones, esto es, capacidad de decidir una acción porque se la subsume bajo la descripción «acción valiosa en algún sentido» y capacidad de predecir apelando a leyes— parecen producir conflictos entre sí, o *condición de los conflictos.*

Por otra parte, el punto de vista práctico de la primera persona y el punto de vista teórico de la tercera persona articulan las diversas características

salientes del concepto de persona en descripciones alternativas acerca de lo que las personas *son.* Por un lado, en cuanto personas de inmediato nos autoentendemos y nos autorrelacionamos con nosotros mismos con descripciones de las personas como agentes capaces de deliberar, decidir y actuar y, así, capaces de admirar, elogiar, condenar, disculpar, excusar, compadecer... las deliberaciones, decisiones y acciones tanto propias como ajenas. No obstante, por otro lado, también nos describimos de manera naturalista, como animales con los atributos propios de cierta especie: como animales que pueden ser estudiados, manipulados, explicados y ser objeto de predicciones como el resto de los animales, como el resto de los fenómenos naturales. De esta manera, al reunirse según una concepción estructural las características salientes de las personas y toparnos con descripciones alternativas que, según una concepción estructural, poseen grados más o menos altos de justificación, se producen conflictos externos. Esta es la segunda condición de los conceptos desgarrados o *condición de los conflictos externos.*

Además, y en contra de una concepción aditiva de animal humano y, por lo tanto, de persona, obsérvese todavía que a menudo se usa la palabra «despojarse» como renunciar a algo que se estima, como cederlo o no tomarlo en cuenta. Pero si fuese posible, ¿enriquecería de algún modo nuestras vidas o, si se prefiere, enriquecería de algún modo al punto de vista de la primera persona, por ejemplo, renunciar a los deseos, los impulsos, las emociones en cuanto posibles razones, por un lado, y por otro, a las explicaciones y las predicciones en cuanto otras posibles razones? Creo que de ningún modo. Más bien, se trata de interactuar con esos diversos tipos de razones y, así, de argumentar a partir de ambos tipos de materiales.

Sin embargo, de esta manera, ¿no se renuncia a un concepto absoluto de autonomía y se adopta un concepto relativo? Pero ¿acaso un concepto absoluto de autonomía no se compromete con P1 o con P2, y las fantasías en torno al autodidacta radical? Si se responden estas dos preguntas con afirmativas, de seguro se querrá también defender la tercera condición de los conceptos desgarrados o *condición de interdependencia práctica.* Pues con frecuencia, ¿no necesitamos disponer *a cada paso* de ambas descripciones alternativas de las personas?, ¿constantemente no vivimos mezclándolas?

No obstante, en P2 —como por lo demás, también en P1— se hace referencia no sólo a un despojarse de deseos, impulsos, emociones..., y las

explicaciones y predicciones que se puedan formular a partir de tales deseos, impulsos..., sino también a un despojarse de herencias culturales. Por eso, urge ya prestar un poco de atención a ese segundo tipo de despojos.

Concepciones aditivas y estructurales de herencia cultural o tradición

También en contra de P1 y P2 quiero respaldar que, entre otros modos, se debe caracterizar a las personas como *animales conflictivamente herederos:* animales que *necesariamente* se conforman a partir de herencias biológicas y culturales. ¿Cómo es esto? Aceptemos, sin más, las herencias biológicas. Pero, ¿qué es una herencia cultural o tradición? El uso más elemental de la palabra «tradición» conserva el significado de su origen latino: *traditum*, transmisión. ¿Qué se transmite? Una propuesta: las herencias culturales consisten en la transmisión de conjuntos variopintos de confianzas. ¿«Variopinto»? Quien es parte de una herencia cultural durante mucho tiempo ni siquiera se le ocurre poner en cuestión grandes fragmentos de sus herencias de creencias, de normas, de aspiraciones, de aprendizajes, de artefactos, de instituciones, de formas de ejercerse el poder en cierto medio, de problemas por resolver. (Una herencia cultural tiene, pues, límites difusos: abarca lo que incluye la cultura o, más bien, las mezclas de culturas de una comunidad en un tiempo t1, y es transmitido a t2.)

Por otra parte, una herencia cultural se actualiza en una comunidad o en un conjunto de comunidades en las que una persona o grupo confían porque han establecido con ella relaciones de pertenencia. (Pero ninguna comunidad es un grupo uniforme. Hay personas y grupos cuyas comunidades no sólo son las presentes, sino también algunas ausentes. Además, una comunidad se hace con colaboración y competencia, cuando no con rivalidades y odio. De ahí que a cualquier comunidad, o casi, la recorran varios tipos de violencia, reprimidas o abiertas.) Entonces, si se acepta la caracterización «la persona es el animal conflictivamente heredero», el animal que se hace a partir de herencias dispares, ¿con qué concepto de herencia cultural se puede defender que P2 es inaceptable?

De hecho es posible aproximarse de varias maneras a las relaciones entre un animal humano y las confianzas producto de su herencia cultural (y al menos en los tiempos modernos, para mucha gente, producto de sus cambiantes mezclas de herencias culturales). O, de nuevo de modo un tanto grueso, propongo que hay, entre otras, dos concepciones de herencia cultural que, como sombras a veces no reconocidas, pero más influyentes de

lo que se supone, son vagamente dominantes: una concepción aditiva y otra estructural.

Según una concepción aditiva, la herencia cultural se comprende como un recubrimiento más o menos superficial: un chaleco postizo que envuelve —con frecuencia se agrega: «y con el que se tienta y, así, se distorsiona»— la agencia racional de una persona. También se suele calificar esa agencia como «lo auténtico».

Por el contrario, de acuerdo con una concepción estructural, una o varias herencias culturales proporcionan parte importante de los materiales con que es inevitable conformar la agencia racional de una persona.

Quien propone al autodidacta radical como idea regulativa según P2 tiene que defender también, pues, una concepción aditiva de herencia cultural. En este caso, el mandato de Delfos, «conócete a ti mismo», siguiendo P2, invita a descubrir la racionalidad no sólo más allá, sino luchando en contra de los procesos de socialización y sus respectivas confianzas en palabras, deseos, creencias, emociones, intereses, expectativas, normas... heredadas. De esta forma, si se toma como patrón crítico la figura del autodidacta radical según P2, el conocimiento de la racionalidad tiene que llevarse a cabo, de nuevo, como un *despojarse de* la socialización —¿de la constitución en parte social?— de las personas. Con ayuda del *principio de desconfianza sistemática* hay que eliminar entonces, las herencias de confianzas que han sido establecidas y desarrolladas por las generaciones previas. ¿Se lograría algo con tales esfuerzos? ¿Es siquiera coherente la concepción aditiva de herencia cultural?

Para una concepción estructural de tales herencias, resulta irrisorio seguir el principio P2 en aras de arrasar con la mayor parte posible de las confianzas heredadas y, así, procurar que el animal humano se acerque cada vez más a su «auténtica racionalidad». Porque esa prestigiosa racionalidad de una persona no es una sustancia que se pueda aislar de sus herencias culturales. Más todavía, para una concepción estructural de herencia cultural, el animal humano tiene que hacerse a cada paso *apoyándose en* esas herencias. Para una concepción estructural, otra vez no hay opción a tales confianzas. Junto a los deseos, impulsos, emociones..., en gran medida producto de herencias biológicas, las herencias culturales también trabajan a estos materiales y los impregnan. (Por ejemplo, hay varias tradiciones de concebir el deseo sexual y vincularlo o independizarlo de emociones como el amor. Pero, a su vez, según las culturas y los grupos dentro de cada

cultura no sólo se valoran emociones como el amor, pero también la humildad, la compasión, la benevolencia, la indignación... de manera diferente, sino que a partir de estas valoraciones, presumiblemente se las conforma diferente.)

De este modo, si se acepta una concepción estructural de herencia cultural o tradición, la posibilidad de discernir con ciertos grados de autonomía no consiste, de nuevo, en despojarse progresivamente de herencias culturales sino, *tomando según lo requiera la situación diversos grados de distancia se trata de plantear a tales herencias continuos de preguntas de comprensión, de verdad, de valor y responder a esos diversos tipos de preguntas con razones.* Así, si se interactúa de esa manera con las herencias de confianzas, éstas no constituyen peligros de heteronomía sino materiales con que se alimenta el discernimiento y la autonomía de las personas.

Pero regresemos un momento a la metáfora de herencia cultural como un chaleco. Supongamos que se quita ese chaleco: ¿qué queda?, ¿una «sustancia racional»? Por supuesto, una concepción estructural no niega que las herencias culturales se articulen, y desarrollen, a partir de raíces biológicas. Duda: ¿qué se entiende por ese «a partir de»? Para una concepción estructural, la relación entre ambas clases de herencias se apoya, a su vez, en un concepto desgarrado de persona. Así, en la práctica hay que tener en cuenta tanto las descripciones biológicas de animal humano como las descripciones normativas de persona. Por ejemplo, en ocasiones una herencia cultural contribuye a cultivar materiales biológicos en una dirección y no en otra, o a no atenderlos, o incluso a reprimirlos. (Tener cierto timbre y cierta potencia en la voz es una herencia biológica. Cultivar de *alguna* manera ese timbre y esa potencia, sea para presidir a gritos una cacería en la selva, sea para convertirse en un locutor de televisión, sea con la intención de llegar a ser un cantante de ópera o, tal vez con más exactitud, un cantante verdiano o wagneriano, es cultivar esa herencia biológica en determinada dirección. Además, en cada caso se otorga a esa dirección —presidir una cacería, ser locutor...— un significado y cierto valor en escalas que se construyen a partir de alguna herencia cultural.)

Igualmente en favor de la concepción estructural de herencia cultural y, así, de la caracterización de persona como animal conflictivamente heredero, se puede recordar que a la pregunta «¿quién eres tú?», pocas

veces, si es que alguna, se responde como lo harían los devotos del autodidacta radical. Por el contrario, incluso quienes parecen acariciar esa idea regulativa, y fantasiosamente declaran intentar actuar de acuerdo con P2, se suelen describir y, por lo demás, entender y relacionarse consigo mismos, indicando: «Pertenezco a la familia A; mi pareja es B; tengo los hijos C; practico la religión D; soy ciudadano del país E; sobre el asunto F tengo las creencias F; a menudo en relación con G me emociona G; tengo los intereses H respecto de H; hablo las lenguas I; tengo la altura J; peso K; mi edad es L; mi colesterol es Ll; he hecho los aprendizajes M; he trabajado como N; frecuento a los amigos Ñ; leo los libros O; estoy afiliado al partido político P; me gustan las comidas Q; suelo recorrer las montañas R; mi dentista es S; mis gustos respecto de T son T; tengo el hábito V..» Quienquiera que se autodescriba de esta manera, lo hará con predicados dependientes *a la vez* de herencias biológicas y culturales que nos invitan a operar con el concepto de persona en cuanto concepto desgarrado.

No obstante, supongamos todavía a un partidario de la concepción aditiva de herencia cultural para quien el argumento anterior, o, más bien, el esbozo de argumento contra P2 y la posibilidad del autodidacta radical como idea regulativa, resulta insatisfactorio.

La falacia de las descripciones vertiginosas

Tal vez se insista: «Fuera de esos predicados dependientes de herencias culturales del tipo "pertenezco a la familia A; sobre el asunto F, tengo las creencias religiosas...", ¿cuál es tu agencia racional más genuina en cuanto fuente de tu discernimiento, más allá de esos predicados? Porque lo que importa saber es quién eres tú y cómo el ejercicio de tu autonomía expresa ese tú».

Pero no está claro en qué podría consistir ese ejercicio de la autonomía que procura despojarse tanto de los deseos, los impulsos, las emociones..., como de las diversas herencias culturales. Tal vez a esos despojamientos sólo los genera ese otro producto de los vértigos argumentales, la *falacia de las descripciones vertiginosas.* Esta consiste en un razonamiento que no acepta ninguna descripción gradual y sólo opera con descripciones polares. De esta forma, respecto de cualquier *x* se exigirá una descripción absoluta de *x* (la descripción más extrema posible de aquello que representa *x),* y

contraejemplos igualmente absolutos de x. Por consiguiente, quien tenga como idea regulativa al autodidacta radical y, así, procure seguir P2, comete esta falacia cuando presupone la siguiente alternativa:

* O la condición 2 se predica de un agente que lucha por despojarse tanto de deseos, impulsos, emociones..., como de sus herencias culturales y de las explicaciones y las predicciones que se pueden construir con tales materiales, procurando acercarse a la autarquía de una pura «sustancia racional».

* Ola condición 2 no se predica.

Sin embargo, ¿en qué ayuda detectar esta falacia y el ataque a la posibilidad del autodidacta radical como idea regulativa, cuando se quiere entender no sólo por qué el concepto de persona es un concepto desgarrado, sino también por qué el concepto de confianza es un concepto tenso?

2. Otra aproximación al concepto de confianza en cuanto concepto tenso

Prosigamos suponiendo que es inevitable tener confianzas interpersonales, confianzas institucionales, confianza en sí mismo, confianza mundana. Parte de esas confianzas se conforma a partir de las confianzas heredadas de la comunidad en que se ha nacido y se crece: herencias culturales de prácticas, de creencias, de normas. No obstante, una vez roto algún tipo de confianza, supongamos que se opta por actuar siguiendo el *principio de confianza en cuanto presunción.* Entonces, cada vez que surjan desconfianzas, la persona tendrá que arriesgarse a dar un paso atrás respecto de esas herencias para formular preguntas de comprensión, de verdad, de valor. Luego, a partir de las razones que se encuentren en las respuestas a esas preguntas, respecto de algunas prácticas, creencias, normas, instituciones, habrá que considerar cuáles conviene conservar y cuáles se tienen que modificar o, de plano, rechazar y sustituir por otras prácticas, creencias, normas, instituciones. Este es el momento de poner en tela de juicio las dependencias que implica una herencia y que se recogen con la condición 2, o *de discernimiento.* Algo análogo puede indicarse respecto de los deseos, los impulsos, las emociones.

Entonces, es presumible que, tarde o temprano, este ir y venir entre la dependencia de los deseos, las emociones..., las herencias culturales, las experiencias que va haciendo la primera persona con buena o mala suerte y su discernimiento precisamente nos hagan toparnos con la primera condición de los conceptos tensos, o *condición de inestabilidad conceptual.*

Sin embargo, a partir de estas observaciones ya no resulta difícil aplicar al concepto reconstruido de confianza también la segunda condición, o *condición de los conflictos internos*, condición específica de los conceptos tensos. En efecto, los dos momentos de la confianza, que se articulan, por un lado, con sus condiciones 1 y 3, o *de dependencia* y *de expectativas positivas*, y, por otro, con la condición 2, o *de discernimiento*, además de muy resbaladizos, se desarrollan en direcciones encontradas, y, así, producen conflictos internos. Tal vez convenga subrayar que estos conflictos se producen entre las características salientes de una misma descripción de persona: la descripción producto del punto de vista práctico

de la primera persona. Por eso, se trata de conflictos internos, y no de conflictos externos como los que se producen entre las descripciones alternativas de lo que es una persona que se producen al adoptar el punto de vista práctico de la primera persona o el punto de vista teórico de la tercera persona. Pero ¿cómo se pueden enfrentar estos conflictos internos?

La condición 1 de la confianza, o *de dependencia* (dependencia tanto de deseos, impulsos..., como de herencias culturales), recoge un momento necesario de la experiencia: sin ella no se podría acceder a contenidos o, al menos, a la mayoría de los contenidos. (Tal vez se pueda incluso reconstruir la *condición de dependencia* como un aspecto de lo que Kant caracteriza como receptividad: ese momento necesario de la experiencia, si no se quiere sucumbir a un idealismo tipo Berkeley.) Por otra parte, haciendo un esfuerzo de abstracción, analíticamente es posible distinguir dos dimensiones de tal *dependencia*. A la primera se la podría llamar «fáctica». Es raro —¿o incoherente sin más?— pretender que las creencias con que trabaja el discernimiento no provienen en parte, por un lado, de deseos, impulsos, emociones... , y, por otro, de una o varias herencias culturales. Por ejemplo, el *contar con* y hasta el *abandonarse a* tales herencias proporciona grandes fragmentos de los contenidos de las creencias. Sin embargo, junto a esa dimensión fáctica, hay una segunda dimensión «normativa». En ésta, el *contar con*, el *abandonarse a* no sólo ponen en contacto con un estado de cosas, sino que a través de ellas también se accede a cierta normatividad: normatividad implícita en deseos, emociones... y normatividad implícita en herencias de evaluaciones, modos de orientarse, expectativas, intereses y hasta formas insospechadas de discernir.

No obstante, a cada paso también se toman diversos grados de distancia de ambas dimensiones, tanto respecto de los deseos, los impulsos..., como de las herencias culturales, incluyendo las experiencias personales y hasta la buena o la mala suerte. Por ejemplo, aduciendo diferentes razones, a menudo se modifican tanto esta «materia prima fáctica» como la «materia prima normativa». (Por supuesto, como a las otras «materias primas», también a éstas se las puede trabajar de muchas maneras. A su vez, tarde o temprano algunos fragmentos de esas herencias se rescatan y cultivan, y muchos se integran en nuevas herencias culturales, y así sucesivamente.)

Discernir implica, pues, depender de materiales provenientes de deseos, impulsos, explicaciones, predicciones, herencias culturales... y, al mismo

tiempo, a la luz de experiencias y reflexiones de la primera persona, elegir entre esos materiales: trabajar unos y no otros. Por consiguiente, hay interrelaciones constantes entre depender y discernir. Porque se discierne dependiendo: se discierne a partir de múltiples y variadas dependencias. Pero, a su vez, también se depende discerniendo. Por consiguiente, en la confianza se cumple también la tercera condición de los conceptos tensos, o *condición de interdependencia conceptual* entre depender de materias primas fácticas y normativas y las experiencias que las reafirman o niegan, por un lado, y las tomas parciales de distancia que permiten dar razones, por el otro.

Sin duda, el concepto de discernimiento incondicionado al que procura aproximarse quien, siguiendo P2, tenga al autodidacta radical como idea regulativa, escapa a tales interdependencias no pocas veces penosas. Pero tal concepto se pierde en las brumas de la utopía voluntarista cuando postula que la primera persona puede dar un salto, un gran salto, y romper, ¡por fin!, con su cadena de determinaciones y condicionamientos: esos productos de los deseos, los impulsos, las explicaciones, las predicciones, las herencias culturales..., y también de la variable experiencia y de la no menos variable suerte. Así, tal concepto es otro producto de la *falacia de las descripciones vertiginosas.*

Entonces tal vez se objete: bastaba con criticar esa falacia. ¿Para qué demorarse tanto en desarmar el espejismo del autodidacta radical y el principio P2 que lo postula como idea regulativa? Si no me equivoco, versiones de ese espejismo —en no pocas ocasiones, avergonzadamente— merodean por más debates de los que se sospecha. [22] Por ejemplo, grandes fragmentos de la disputa en relación con el concepto de confianza como concepto tenso valen, palabra por palabra, también para las discusiones de esa —¿aparente o real?— diferencia específica de lo humano, en torno a la cual de manera más o menos implícita, más o menos explícita no se ha dejado de discutir: la autonomía o, si se prefiere, el discernir con autonomía.

Al respecto, agrego todavía dos o tres observaciones.

Autonomía y discernimiento

Gruesamente se puede caracterizar el concepto de autonomía, por un lado, como la capacidad de determinar la propia vida según las mejores razones que descubre el discernimiento de una persona a partir de sus deseos, impulsos, emociones, explicaciones, predicciones, herencias culturales..., además de sus experiencias en las cambiantes circunstancias que la buena o la mala suerte le hacen vivir. Por otro lado, se trata de un ideal normativo: la autonomía como autodeterminación. Pero ¿cuáles son las relaciones entre las capacidades de la primera persona no inmunes ni siquiera al poder de la cambiante suerte, ni a sus ambiciosos ideales? Para evitar la tentación de concebirlas a partir del principio P2 y, así, tener como idea regulativa al autodidacta radical, la caracterización de esas relaciones debe encuadrarse en los siguientes presupuestos.

Presupuesto 1. Se presuponen ciertos animales con una capacidad muy particular: la capacidad de participar en prácticas de argumentar consigo mismos y con los demás, o reflexión. (Al respecto, no se pase por alto los contrastes ya introducidos entre los predicados «no reflexivo», «prerreflexivo» e «irreflexivo», ni se desatiendan obstáculos y peligros tan comunes a la argumentación, a la reflexión, como las actitudes de obstinación y los vértigos argumentales.) Esas prácticas de argumentar, de reflexionar, versan tanto sobre los medios a elegir para alcanzar fines, como sobre los fines mismos.

Presupuesto 2. Si se toma en serio el presupuesto 1 y, con ello, la posibilidad de poder argumentar también sobre los fines mismos, se tiene que aceptar la posibilidad de las personas de distanciarse de sus deseos, emociones, explicaciones, predicciones, herencias culturales, normas, costumbres..., en los que, sin embargo, en principio, inevitablemente se tienen que *apoyar.*

Presupuesto 3. La capacidad de distanciarse de deseos, impulsos, explicaciones, predicciones, normas, herencias culturales... se lleva a cabo, como no podría ser de otra forma, con argumentaciones hechas con esos mismos deseos, impulsos, explicaciones, predicciones, herencias culturales... Por eso, discernir con autonomía implica discernir según las «mejores razones que descubra el discernimiento en las circunstancias en que la persona se encuentra». Pero no se exige ese imposible: las «mejores razones en sí», las «mejores razones desde el punto de vista de nadie». (El punto de vista de nadie, por definición, *no es un punto de vista.)* Por eso, autonomía no implica disponer del inalcanzable discernimiento

incondicionado que postula el autodidacta radical como idea regulativa de acuerdo con P2. Por el contrario, un modelo fecundo de ese operar —uno, entre tantos— puede encontrarse, ya se insinuó, en la operación de tomar distancia e interactuar constantemente a partir de sucesivas tomas de distancia. Al respecto, atendamos cómo se puede responder a las objeciones en ese tipo de interacciones comunicativas que es argumentar.

A menudo se reconoce que un oponente O, al formular una objeción, se encuentra determinado por los deseos, las creencias... que supone la propuesta de P, que objeta. Así, de antemano esos deseos, creencias... delimitan la posibilidad de objetar, so pena de acabar muy rápido la discusión. Pero sólo en la descripción de un debate muy reglamentado, la palabra «determinado» es la correcta. Con frecuencia, cada participante en una argumentación, al ofrecer tanto objeciones como apoyos, tiene cierto margen de movimiento. Por supuesto, a veces sólo se aceptan objeciones directas y apoyos directos. Si O pone en duda que A crea que *q*, sabiendo O que A cree *p* y que *p* implica *q*, P podrá ofrecer como apoyo directo una versión del principio de clausura epistémica: «Si A cree que *p* implica *q*, entonces, si A cree que *p*, A cree que q». En esos casos, el apoyo depende de la pregunta y hasta procura contagiarse de ella: retoma su vocabulario y su perspectiva. Frente a la dificultad que se plantea, quien lleva a cabo el apoyo se *abandona a* la pregunta.

Sin embargo, es común que muchos de los mejores debates —de los más placenteros, y de los más productivos tanto en la vida cotidiana como en la investigación científica— se estructuren en un constante ramificarse de las objeciones y de los apoyos, que a menudo se vuelven muy indirectos y de varias clases: inducciones, abducciones, analogías... Además, no pocas veces hacemos frente a estos apoyos partiendo de confianzas institucionales: nuestra buena o mala educación nos hace preferir una clase de inferencias ante un tipo de problemas, cuando no, directamente, cierto argumento de autoridad (afirmó el premio Nobel P que...).

También con frecuencia uno se *abandona a* muchos de estos apoyos sólo metodológicamente como cuando se indica: «Acepto *p* por mor del argumento, pero...». Este es un caso común en el *argumento de los apoyos alternativos*. Con este argumento se evalúa un tipo de confianza —digamos, ese modo de confianza en sí mismo que es la confianza en las propias facultades en el presente— dejándose guiar por otros tipos de confianza, como confianzas interpersonales en el pasado y en el presente.

Pero tal vez un modo más colorido de señalar la interdependencia conceptual entre las condiciones 1 y 2 de la confianza o, por otro lado, la interdependencia conceptual entre la autonomía de una persona y las determinaciones y los condicionamientos con que ésta tiene que interactuar, lo sugieren imágenes como la del velero. Quien quiera alcanzar un puerto navegando en un barco a velas está condicionado y hasta determinado, además de por sus habilidades, por un montón de circunstancias que sólo aproximadamente puede controlar, cuando en alguna medida las puede controlar: por las corrientes marinas, por las condiciones meteorológicas (si se avecina tormenta o lluvia...), por la cantidad de gente que en ese momento ha comenzado a navegar... (El navegante que tenga como idea regulativa al autodidacta radical y no deje de quejarse de su precaria situación a merced de los cambios bruscos de viento y de los peligros del mar, ¿acaso desea permanecer seguro en la arena? Pero un velero encallado no va a ninguna parte.)

De esta manera, al autodeterminar sus planes de vida y los rumbos por donde quieren ir, las personas, como los navegantes, tienen que dejarse condicionar y a menudo determinar por circunstancias que, con frecuencia, apenas pueden determinar, cuando en alguna medida lo pueden hacer.

Si procuramos recoger las anteriores observaciones como premisas de un argumento, la conclusión tendrá alcance general. En los diversos cursos de creer, desear, deliberar, elegir, actuar... , tener en cuenta y, de algún modo, asumir los condicionamientos y las determinaciones dadas, dejarse determinar, pues, es inherente a todo proceso de organizar y gestionar determinaciones y, por lo tanto, a todo proceso de autodeterminación: a todo proceso en pos de autonomía. (Por ejemplo, si quiero viajar, tengo que dejarme determinar, entre otras determinaciones, por las determinaciones de mi cuerpo y, con discernimiento, distinguir qué posibilidades tengo y de cuáles carezco. De esta manera, aunque lo desee fervientemente, sé que mi cuerpo no dispone de alas y que, en consecuencia, directamente volar, volar con mi cuerpo, no es una de las posibilidades de que dispongo para viajar. Sin embargo, ayudándome de algunas tecnologías, por supuesto que puedo volar.) Como observa Martin Seel, sin buscar siquiera atenuar la paradoja: «Tenemos que *dejarnos* guiar, precisamente cuando *queremos* guiarnos a nosotros mismos con nuestra propia fuerza». [23]

Por eso, es propio de los más diversos procesos de autodeterminación o autonomía constituirlos interactuando con determinaciones y

condicionamientos de deseos, impulsos, emociones, expectativas, intereses, explicaciones, predicciones, herencias culturales... Porque inevitablemente quien quiera determinar algo en general, sea con una intención teórica o práctica, tiene que dejarse determinar de múltiples modos. [24]

Entre esos «múltiples modos» se conforman procesos a menudo no lineales y extremadamente complejos y cuyos constituyentes operan en direcciones diferentes y hasta opuestas, que incluyen, según Seel,

· un estar determinado por acontecimientos pasados (las herencias genéticas y las no menos variadas herencias culturales, que abarcan las propias acciones ya realizadas). Pero también

· cómo «nos queremos seguir dejando determinar», [25] qué procuramos que nos mueva y no sólo en nuestros próximos pasos, sino qué buscamos que nos atraiga o que despierte nuestra repulsión o nuestra indiferencia en los sucesivos futuros (y, en estas búsquedas, las explicaciones y predicciones cumplen un papel insoslayable). Claramente, muchos planes de P implican prever con anterioridad qué quiere P que sea aquello que continúe condicionando sus creencias y acciones, tanto de inmediato como a largo plazo. (Con razón observa Seel: «Pensemos sólo en la decisión de ver esta película o suscribirnos a este periódico; al hacerlo aceptamos que nos encontramos bajo influjos cuyas consecuencias no podemos prever. De mayor alcance es la elección de una profesión, de un lugar donde vivir, de un compañero sexual».) [26]

Por otra parte, recuérdese que quien enfatiza con Seel que la autonomía también se ejerce —e incluso que a menudo *sobre todo* se ejerce— al planear cómo queremos dejarnos determinar en los próximos pasos y, en general, en el futuro —incluyendo programar cerca de qué lugares queremos encontrarnos y lejos de cuáles otros, con qué soledad y con qué compañías, con qué estímulos y con qué tentaciones...—, está intentando poner en práctica la antigua lección de Ulises en el episodio de las sirenas de la *Odisea*. Se trata de una lección decisiva porque, para poder autodeterminarnos, hay que tener en cuenta no sólo las circunstancias que se calculan como posibles circunstancias futuras —que pueden ser favorables o desfavorables—, sino también nuestras limitaciones, pero no sólo la vulnerabilidad humana en general, sino las debilidades más idiosincrásicas con que nos confronta la propia experiencia pasada.Y se debe tomar en consideración todo ello para con astucia y prudencia

construir un espacio donde podamos vivir al menos conforme a algunas de nuestras decisiones.

Por supuesto, este llevar a cabo acciones en el presente para programar acciones en el futuro es, en gran medida, una labor que se respalda en cálculos y predicciones acerca tanto del propio comportamiento, como del comportamiento de los demás y, por lo tanto, en informaciones que obtenemos situándonos en el punto de vista teórico de la tercera persona. Por ejemplo, al amarrarse al mástil de su barco, con base en la experiencia pasada, Ulises anticipa que no podrá resistir a la tentación del canto de las Sirenas: que, en consecuencia, no responderá a su mejor juicio, porque su voluntad, en esas circunstancias , escapará por completo a su control. Esta conducta de Ulises puede subsumirse bajo un tipo de conductas muy numerosas al cual pertenece también la conducta del alcohólico que se resiste a tomar siquiera una gota de vino, o la conducta de P que, por seguir una dieta, apenas ha terminado de comer la porción que el dietista ha indicado, corre a lavarse los dientes para interrumpir las ganas de continuar comiendo, o la conducta de quien se sabe con mala memoria y, por eso, apunta todas sus citas en una agenda. [27] ¿Cómo es esto?

Sin duda, Ulises, el alcohólico, P y el desmemoriado programan sus conductas con las informaciones de que disponen a partir del punto de vista de la tercera persona. Es también la actitud que, por ejemplo, un psicólogo, un sociólogo o un antropólogo, con base en regularidades empíricas que conocen o, incluso, en ciertas teorías, podrían asumir sobre tales conductas. Sin embargo, esta actitud no constituye una abdicación de la libertad y de la responsabilidad, sino, por el contrario, un uso complejo *pero efectivo* de la libertad y de la responsabilidad. ¿Por qué?

Ulises, el alcohólico, P y el desmemoriado, al proceder como lo hacen, de hecho operan con el concepto de persona en cuanto concepto desgarrado entre descripciones alternativas que, en sus prácticas, se convierten en descripciones interdependientes. Buscando lograr propósitos claramente prácticos, a partir de planes elaborados desde el punto de vista de la primera persona, en estos casos se intenta evitar sucumbir en el futuro a debilidades predecibles, y se hace esto teniendo en cuenta, al menos, regularidades conocidas, cuando no refinadas teorías. Así, se acude a la ayuda de informaciones propias de una descripción alternativa de persona, la descripción naturalista, conociendo que a menudo las personas no pueden cumplir ni siquiera con sus más firmes decisiones: contra sus propósitos,

sucumben al canto de las Sirenas, al alcohol, a la gula, al olvido. Porque son lo que son: animales humanos que, aunque con discernimiento, se hallan todo el tiempo plagados de debilidades y, por lo tanto, son fácilmente confundibles. Sin embargo, con esfuerzo y ayuda de las informaciones que obtienen asumiendo el punto de vista de la tercera persona, estos animales logran avanzar en esas tareas que los vuelven personas: en sus diversos procesos de autodeterminación.

Por otra parte, no olvidemos que un producto o, tal vez, el producto más decisivo del punto de vista de la tercera persona son las ciencias. Incluso con independencia de la teoría de la ciencia que se maneje, parece raro negar que las muy diversas ciencias tengan, *al menos*, *también*, *contribuciones prácticas:* que proporcionen diversas ayudas para alcanzar los propósitos que se fijan las primeras personas en cuanto agentes en el uso de su libertad. Esta condición instrumental de las ciencias que se indica con las palabras «al menos, también» basta ya para defender un concepto desgarrado de persona.

Esta condición instrumental de las ciencias no es poca cosa. No es difícil comprobar como se ha transformado radicalmente el mundo con tales «instrumentos». Sin embargo, de seguro mucha gente ahondará el desgarramiento porque querrá defender una condición más ambiciosa respecto del papel de las ciencias en particular, y de los saberes en general, en nuestra vida práctica. No sólo se trata de que las ciencias nos proporcionen herramientas para alcanzar fines prácticos, por ejemplo, fines morales y políticos que, no obstante, fijamos con completa independencia de los saberes sobre el mundo. Por el contrario, basta recorrer un poco las historias de las ciencias para sentirnos obligados a reconocer que los saberes, y los saberes científicos específicamente, de hecho han corregido y modificado algunos fines prácticos de las más diferentes comunidades, y también han sugerido y, a veces, hasta casi han impuesto nuevos fines. (Por ejemplo, los saberes sobre cómo se ha constituido y se constituye y se ha distribuido y se distribuye el poder en nuestras sociedades, o qué procesos psicológicos operan en nuestras deliberaciones, pueden modificar nuestras concepciones del poder y de la vida social y política, por un lado, y del deliberar, por otro. Pero de modo más indirecto, aunque tal vez incluso más efectivo, por ejemplo, la biología ha modificado las concepciones que se tenían del lugar de los animales humanos en el mundo.) [28]

Desde luego, las predicciones con que trabaja una primera persona en muchas de las prácticas de su vida diaria tienen un alto grado de apuesta. (Elegimos *z,* una profesión o una compañera de vida o un lugar para trabajar o cierta educación para los hijos o practicar una religión o afiliarnos a determinado partido político..., suponiendo que *x* y con las expectativas y. Sin embargo, más tarde descubrimos que *z* para nada satisface ni las suposiciones *x,* ni las expectativas *y.)* Pero para quien viva en espacios y tiempos que nunca acabará de controlar (¿y en qué otro lugar podrían vivir esos animales que son las personas?), de nuevo, no hay opción. Porque en parte con esas apuestas que a menudo más que deseos son plegarias, o se mezclan con plegarias, se hace la vida de las personas y de sus sociedades.

Ningún proceso de autonomía puede, entonces, ni siquiera comenzar, si no se tiene en cuenta este interactuar entre determinaciones y condicionamientos, por un lado, y discernimiento, por otro: entre receptividad y actividad de las personas. Además, un fragmento importante de la receptividad práctica consiste en reconocer que necesariamente nos encontramos y nos encontraremos «bajo influjos cuyas consecuencias no podemos prever» y, así, por lo menos en parte, bajo el imperio de la suerte. (Por supuesto, al usar la palabra «apuesta» se apelaba ya a la peligrosa incertidumbre e, inevitablemente, a la suerte, buena o mala.)

De ahí que, partiendo de las constantes interdependencias entre determinación y discernimiento, entre receptividad y actividad, también se pueda caracterizar a la condición humana —condición dolorosamente frágil pero, también, no pocas veces extrañamente enérgica, y hasta maravillosamente heroica—, como la *condición mixta de la suerte y de la responsabilidad,* en el significado más amplio de las palabras «suerte» y, sobre todo, «responsabilidad».

Supongamos que se describe a las personas como seres que forman parte de esa condición. De esta manera, aceptamos también estas múltiples y variables interacciones como posibles modelos para la interdependencia entre las condiciones 1 y 2 de la confianza. Entonces, así como varias objeciones (la mayoría, todos...) en una argumentación sólo subdeterminan las respuestas, el *abandonarse a* los deseos, las creencias, las emociones, los intereses, las explicaciones, las predicciones, las herencias culturales, la suerte... sólo subdetermina los modos en que, frente a rupturas de la confianza general, *con discernimiento* se los puede convertir en razones para reconstituir reflexivamente alguna forma de confianza.

Algo análogo vale para la interdependencia conceptual que se establece entre la autonomía y sus materiales. Por ejemplo, al recoger variados materiales (deseos, emociones, intereses, explicaciones, predicciones, herencias culturales...) en el lenguaje de las razones, P tratará de pensar y actuar en consecuencia. Pues sólo en el lenguaje de las razones puede P autodeterminarse y, antes todavía, autocomprenderse como un animal con la posibilidad de ser autónomo y, por lo tanto, una persona responsable entre otras personas responsables.

Entonces, cuando la reflexión asume como complementarios esos dos momentos que tienden a ir en direcciones opuestas y que no pocas veces se aparecen como incongruentes y hasta condiciones naturales —psicológicas, sociales...—, en parte dadas e impregnadas de la buena o la mala suerte, por un lado y, por otro, el esfuerzo por reelaborar todo ello en el lenguaje de las razones, el concepto de autonomía se descubre también como un concepto tenso.

Rápidamente distingo todavía el concepto de autonomía de otros dos conceptos con los que tiende a confundirse.

Autonomía y agencia

Autonomía y agencia no son lo mismo. En su discernir y actuar o en ambos, implícita o explícitamente, los agentes suelen renunciar a diversos grados de autonomía, y pueden hacerlo en el sentido en que varios grados de autonomía o de heteronomía son posibilidades de cualquier agente: son posibilidades de su discernimiento. Se conoce: no pocas veces, los agentes epistémicos o prácticos se dejan llevar por la pereza intelectual y desatienden o esconden las razones más notorias. O, peor todavía, casi no hay situación en la que algún agente activamente no se aferre a una actitud doctrinaria que, respecto de un asunto x, restrinja el alcance o, de plano, elimine cierta reflexión, por ejemplo, aquellas que suprimen preguntas de comprensión, de verdad, de valor, que podrían poner en tela de juicio poco o mucho de lo que se cree o se hace en relación con x.

Aferrarse a una posición doctrinaria, entre otros intentos vanos, también vanamente procura eliminar el espacio y el tiempo y sus circunstancias inesperadas, que, si se las interpreta correctamente, suelen entregar lecciones preciosas. Sin embargo, pese a que a menudo se renuncia a

diversos grados de autonomía, no se renuncia a la agencia, porque no se puede renunciar a la agencia. Los animales humanos no pueden eludir situarse en el punto de vista de la primera persona y, por eso, inevitablemente son agentes. Por consiguiente, aunque lo olviden o repriman, no pueden dejar de atribuir y de atribuirse diversos grados de responsabilidad.

Autonomía y confianza en sí mismo

Al confiar en sí, el agente corre riesgos en ocasiones tanto o más graves que al confiar en los demás. Son los riesgos de abrazar alguna gradación en ese continuo de actitudes de obstinación que va de la pereza intelectual a las posiciones doctrinarias. En esos innumerables grados de heteronomía en que se puede enredar la confianza en sí mismo, los propios deseos, las propias creencias, las propias emociones... conducen a modos de actuar tanto o más heterónomos que los que genera la subordinación tozuda, terca a deseos, palabras, creencias, acciones ajenas. El concepto de autonomía difiere, pues, del de confianza en sí mismo. Más todavía, para que no degenere en modos de actuar con algún grado de heteronomía, esa confianza se tiene que regir, como los otros tipos de confianza reflexiva, por un principio de confianza en cuanto presunción. Tal vez habría que subrayar: en particular, la confianza en sí mismo se tiene que regir cautelosamente por tal principio, porque con frecuencia resulta tentador inscribirse en alguna secta de quienes viven encantados de disponer de la última palabra. (En diferentes ocasiones de la vida, como mínimo, casi todas y todos en el mejor de los casos momentáneamente formamos parte de esa abarrotada secta. He aquí una de las tantas membresías comunes: aunque P había dormido mal la noche anterior, como P se considera un conductor experimentado, P cree que puede conducir el auto sin problemas, pese a las protestas de su esposa y de sus hijos. No obstante, además de esas protestas, distracciones que se sucedieron ya en los primeros kilómetros tendrían que haberle ofrecido a P razones para revisar su creencia y considerarse proclive al accidente que, en efecto, produjo pocos minutos después. Por supuesto, en este caso, P no puede excusarse, o consolarse, considerando este accidente como producto de la mala suerte.)

Supongamos, pues, que el concepto de confianza es un concepto tenso y, así, que sus condiciones de aplicación 1 y 3, por un lado, y 2, por otro, aunque se oponen, son conceptualmente interdependientes. Supongamos también que se ha desdibujado un poco la amenaza de una antinomia entre confianza y autonomía. ¿Qué consecuencias podrían tener esas comprobaciones, si tuvieran alguna, para los muchos modos en que se atribuye un papel a la confianza en el conocimiento y en las muchas prácticas, en sus varias concepciones y en sus no pocas perplejidades?

He aquí algunas protestas.

VI
Protestar

¿Protestar? Y, ¿por qué no, con menos énfasis y más modestia, proponer? Pues no sólo se busca introducir argumentos y teorías que le den tanto al confiar, a las confianzas, como a la autonomía, los papeles que de hecho tienen en el conocimiento y en las diversas prácticas, sino que también se ataca algo. Sin embargo, respecto de las protestas no hay que ahorrar las cautelas. Porque se puede protestar de varias maneras.

Según su contenido, hay protestas prácticas y teóricas. De acuerdo con su forma, hay protestas negativas y positivas. Las protestas negativas expresan un estar en contra nítido, como cuando se exclama «nosotros decimos que no, y punto». No pocas veces las protestas negativas se limitan a expresar emociones difusas, como muchas bullas y alborotos adolescentes (esos que a menudo se descalifican como propios de «rebeldes sin causa»). Sin embargo, también hay protestas negativas que expresan convicciones claras apoyadas en buenas razones. Por ejemplo, a veces, después de una catástrofe social (un genocidio, una dictadura, un desastre ambiental producido por negligencia...), de modo rotundo se levanta la bandera del *«Nunca más»*. (Y no está mal reiterar esa apuesta, o esa plegaria, aunque la experiencia enseñe que es probable que no se cumpla.)

No obstante, las protestas negativas, incluso aquellas en las que el rechazo es razonable (sobre todo cuando se insiste en volverlas repudios que deben permanecer como *puramente* repudios), tienden a generar pereza intelectual. Con el tiempo, ésta suele solidificarse en posiciones doctrinarias. Por eso, casi cualquier repudio, si se lo cultiva en exceso, a menudo se encierra en sus monótonos y, de seguro, ineficaces descontentos de quien se ha ubicado —de quien se ha crucificado— en la posición de víctima. (Quienes desean, creen, se emocionan... de ese modo tienden a consumirse en la propia rabia, cuando no en la mera y, a veces, reflexionada o, más bien, racionalizada, impotencia. Peor aún, todo repudio suele resultar, por decirlo así, pegajoso. Por lo tanto, quien sólo repudia con frecuencia reafirma su atadura con aquello que repudia, circunstancias que

lo vuelven cada vez más semejante a lo repudiado. Se conoce: quien combate monstruos, si no es en extremo cauteloso, tiende a volverse uno de sus semejantes, porque quien odia con facilidad se obsesiona, y hasta se embriaga, con propiedades de lo odiado.)

No menos frecuentes son las protestas positivas. Son rechazos que, junto a creencias y emociones negativas, tomando cierta distancia del rechazo, también incluyen o, al menos sugieren, cursos de acción diferentes de aquellos en contra de los cuales se manifiesta oposición.

Estas varias protestas positivas pueden agruparse como *protestas de alternativa* que propugnan «en lugar de *a*, hay que tener en cuenta y/o hacer *b*», y *protestas de complementariedad* que piden añadir algo y, por consiguiente, indican «además de *a*, también hay que tener en cuenta y/o hacer *b*». [29]

Distinguir no implica fijar. Muchas protestas son resbaladizas y hasta lábiles: dadas circunstancias propicias, entre otras, la introducción de nuevos argumentos, con facilidad un tipo de protesta se convierte en otro. Respecto del confiar, de la confianza, ¿qué tipo de protestas se quiere defender? Se trata de protestas teóricas que tienen la forma de protestas positivas. Pero ¿por qué? Y ¿son protestas de alternativa o de complementariedad?

Dos protestas a partir de las confianzas consideradas como bienes primarios

Si se discute sobre el conocimiento o en relación con el actuar y sus presupuestos, las formas de vida o, de modo más incluyente aún, si se cuestiona una formación cultural, no es raro toparse con un creciente afán de garantías (¿otro síntoma de la poca confianza que a menudo se tiene en el discernimiento, ajeno y propio?). Incluso tal afán tiende a aumentar si se reflexiona acerca de la normatividad implícita en conocimientos y otras prácticas. No sorpresivamente, con este afán se abre camino y, a la vez, se respaldan varios usos del principio de desconfianza sistemática. Por ejemplo, se demanda contar con avales firmes que sancionen la formación y la justificación de las normas que rigen las diversas formas de conocer. En contra de tal afán, he aquí una primera protesta que busca restituir los lugares de la confianza y la autonomía en el conocimiento:

No, no se puede cumplir con el programa de reconstrucción o, más bien, de construcción de los conocimientos, y de su justificación a partir de cero y, mucho menos, con garantías tales que rompan con toda duda. Por el contrario, es inevitable partir tanto de varios modos de la confianza general, pasiva, espontánea, como de diversos tipos de confianza más o menos reflexiva: por ejemplo, del confiar en testimonios con frecuencia sólo respaldados en alguna confianza interpersonal, aunque en ocasiones también sostenido en ramificadas confianzas institucionales. Y, por supuesto, no hay que desatender el confiar en sí mismo: la confianza en las propias capacidades para adquirir conocimientos. No obstante, tal variopinto confiar no condena a la antinomia entre confianza y autonomía, pues, si se confía de acuerdo con el *principio de confianza en cuanto presunción*, cada vez que aparezcan razones para desconfiar, se reexaminará el conocimiento cuestionado.

En contra de las fantasías en torno del autodidacta radical, conviene ubicar esta primera protesta en el trasfondo del entorno conceptual del confiar y, en este caso, aplicarlo al conocimiento: para conocer es inevitable comenzar por *apoyarse en* el mundo, en sí mismo, en los objetos, en las otras personas, en las instituciones. También ayuda tener en cuenta las metáforas de la confianza general como una «atmósfera», un «cemento» y

la interpretación del argumento de Moore como un *argumento que acota* el desafío escéptico.

No obstante, como las decepciones, también las protestas tienden a promover más protestas. Anoto ya, pues, una segunda protesta. Esta no atañe de manera directa al conocimiento, sino a otras prácticas sociales: tanto a aquellas en las que interviene la más elemental civilidad, cortesía, prudencia, como a las que conforman la moral y la política, y están sujetas a varios patrones de evaluación. ¿A qué me refiero?

En esta segunda protesta se defiende un enérgico antirreduccionismo acerca de las confianzas que deben contar, que importa mucho que cuenten en las interacciones tanto personales como sociales, frente a la tentación de reducir, en el primer mapa de la confianza, la confianza directa, las formas de confianza general, particular y singular no sancionadas (formas 1-3), a las confianzas desplazadas porque en último término están respaldadas por la ley (forma 4). Se trata, pues, de resistir enérgicamente la progresiva sustitución de toda confianza por relaciones legales.

No sin cierto patetismo formulo esta protesta como sigue:

No, no se puede, ni tampoco sería deseable, reducir la mayor cantidad posible de relaciones sociales a confianzas desplazadas: a formas directa o indirectamente respaldadas en formas legales de relacionarse.

Sin embargo, ¿cómo se justifica esta protesta? ¿No devolvería este respaldo en relaciones legales la tranquilidad a mucha gente que a menudo se siente turbada, cuando no hecha añicos, ante tantas firmes razones para prudentemente desconfiar, e incluso para desesperar? ¿Acaso se ignora la incertidumbre en que han vivido y continúan viviendo la mayoría de los animales humanos en las más diversas sociedades, cuando no son acosados por el miedo, la impotencia y el desconsuelo?

Consideremos la siguiente respuesta rápida pero quizá no incorrecta: el intento de reconstruir las relaciones prácticas —por ejemplo, las muchas relaciones morales y políticas— con relaciones generadas en actos explícitamente sancionados por las leyes, pierde de vista demasiadas relaciones sociales con las que, por su importancia decisiva, conviene contar. Más todavía, esa reducción no sólo empobrece lo que se entiende por persona y por autonomía, sino que hasta distorsiona y corrompe estos conceptos. De nuevo se puede ubicar esta protesta en el entorno conceptual del confiar, de la confianza; también se la puede leer como una aplicación

social de las metáforas de la confianza general como un «clima», una «atmósfera».

Por otra parte, ambas protestas se pueden reconstruir también como intentos de contrarrestar los vértigos argumentales —y con ellos, los vértigos en el desear, el emocionarse, el esperar...— que se generan a partir del afán de garantías. Este afán está en relación inversa con la confianza tal como se puede expresar en el siguiente teorema:

Cuanto menos se dispone o se cree disponer de confianzas, tanto más crece el afán de garantías.

Teniendo en cuenta los dos mapas de la confianza que se han manejado, puede resultar ilustrativo, y hasta aleccionador, desglosar este teorema en dos subteoremas:

- Cuanto menos se dispone o se cree disponer de formas no legalmente sancionadas de confianza (confianzas generales, particulares, singulares), tanto más aumenta el afán de garantías.
- Cuanto menos se dispone o se cree disponer de tipos de confianza directa (confianzas interpersonales, institucionales, comunicativas, en sí mismo, naturales), tanto más se consolida el afán de garantías.

Sin embargo, aun tomando en cuenta estos teoremas o subteoremas, quizá todavía se insista, ¿por qué *protestar?*

Se protesta en contra de creencias muy arraigadas que malentienden las relaciones entre confianza y autonomía

Las dos protestas introducidas entran en conflicto con perspectivas muy influyentes que forman parte de deseos, creencias e incluso teorías, tanto del conocimiento como de la práctica, en extremo arraigadas en los tiempos modernos. Directamente, la primera protesta va en contra de la tradición en teoría del conocimiento que se inicia con el ejercicio de la duda metódica en la «Primera meditación» de Descartes. Por supuesto, no quiero cuestionar la importancia de la práctica de dudar, ese ejercicio no prescindible del discernimiento y, más abarcadoramente, de la inteligencia. Sin sus contribuciones, sin la toma de distancia y los cuestionamientos que promueve en relación con mucho abandonarse, sería imposible que las personas lograran formular preguntas de comprensión, verdad y valor respecto de las más diversas herencias culturales, así como de las muchas experiencias con que articulan sus días. Se conoce: sin tales esfuerzos desaparece la posibilidad de una confianza que no sea confianza ciega, así como de ese valor personalizador de los animales humanos: la autonomía.

No menos directamente, la segunda protesta se dirige en contra de la tradición en moral y política que inicia Hobbes en el *Leviathan.* Claramente, tampoco son prescindibles algunas dosis adecuadas de miedo. Hasta me atrevería a usar la expresión «las lecciones del miedo», puesto que muchos miedos advierten a la primera persona de peligros bien reales. Estos se encuentran por doquier: son parte de los contenidos tanto de no pocos deseos, impulsos, emociones... como de varias las herencias culturales, al igual que de las experiencias que se hacen día a día (y, por consiguiente, de los hábitos y las costumbres a los que nos *abandonamos).* Por supuesto, esos peligros también impregnan muchas circunstancias hostiles en las que transcurren nuestras vidas y que escapan, a veces por completo, al control de la primera persona. Pero no sólo eso, pues con frecuencia algunos miedos enseñan a entrever los límites a menudo difusos para la primera persona entre el espacio de sus posibilidades y el espacio de sus imposibilidades. Sin la apreciación de esos límites, las pretensiones de autonomía se entorpecen y hasta se traicionan.

Entonces, urge aprender a usar la práctica de dudar y las emociones del miedo como herramientas para contrarrestar las *actitudes de obstinación*, pero sin resbalar de la duda a un *principio de desconfianza sistemática.* Sobre todo, se trata de no caer presas del miedo y acabar convirtiéndolo en alimento de crecientes sentimientos de impotencia, que sólo desconciertan y paralizan. Pero estoy ya corriendo y, tal vez, corriendo en exceso, a lo loco. Pasemos ya a discutir ambas protestas.

VII
Confianza, conocimiento y virtudes epistémicas

Vayamos, pues, a lo que se consideró como la primera protesta. En apariencia al menos, esta protesta, sumada a la disconformidad que expresa, defiende o sugiere una alternativa. Se busca repensar el concepto de conocimiento y sus diversas prácticas teniendo en cuenta las complejas relaciones entre los muchos tipos y formas de confianza y las virtudes epistémicas.

Reitero esta protesta:

No, no se puede cumplir con el programa de reconstrucción o, más bien, de construcción del conocimiento y su justificación a partir de cero y, mucho menos, con garantías tales que rompan con toda duda. Por el contrario, es inevitable partir tanto de varios modos de la confianza general, pasiva, espontánea, como de diversas formas y tipos de confianza más o menos reflexiva, por ejemplo, confiar en testimonios con frecuencia sólo respaldados en alguna confianza interpersonal, aunque en ocasiones también sostenidos en ramificadas confianzas institucionales. Y, por supuesto, no hay que desatender el confiar en uno mismo: la confianza en las propias capacidades para adquirir conocimientos. No obstante, tal variopinto confiar no condena a la antinomia entre confianza y autonomía, pues, si se confía de acuerdo con el *principio de confianza en cuanto presunción*, cadavez que aparezcan razones para desconfiar, se reexaminará el conocimiento cuestionado.

Como a menudo sucede con las protestas, ésta, además de defender demasiadas cosas demasiado rápido (o, al menos, de *enunciarlas* demasiado rápido), de seguro tiende a simplificar en exceso aquello que ataca. (Cuidado con el vértigo simplificador: es signo de pereza intelectual.) Por eso, conviene presentar siquiera, aunque no sea más que a grandes rasgos, qué se niega: cómo en esta protesta se confronta el concepto de conocimiento del programa fundacionista. Ese programa considera que, en último término, los conocimientos se tienen que basar en fundamentos

acerca de los cuales carece de sentido dudar. De lo contrario, no hay conocimiento.

Con el propósito de elucidar algunos efectos de ese programa —al menos, popular en los tiempos modernos—, lo esbozo a partir de usos estratégicos del *principio de desconfianza sistemática* y de una de sus posibles consecuencias, los modelos demarcadores. Después examino una alternativa —¿o aparente alternativa?— que, según sus versiones, resulta más o menos radical: atender al conocimiento siguiendo modelos productores. Por desgracia, desde el comienzo mismo de la discusión, inquieta que cada uno de estos modelos no sólo disponga de buenos respaldos, sino que parezca captar aspectos decisivamente importantes pero alternativos de ese bien tan insoslayable, el conocimiento. ¿Qué hacer, entonces?

1. Los modelos demarcadores

Los modelos demarcadores definen el conocimiento con condiciones necesarias y suficientes. Al respecto, la definición tradicional, o una reformulación de la definición tradicional, es la siguiente: el conocimiento es una creencia, verdadera y justificada de manera pertinente. Es previsible, pues, que varios de los modelos demarcadores procuren servirse del principio de desconfianza sistemática como estrategia para averiguar si un candidato a conocimiento cumple con las siguientes condiciones:

1. la condición de creencia,
2. la condición de verdad,
3. la condición de justificación de manera pertinente.

Por otra parte, estas condiciones, a la vez que definen lo que es conocimiento, pretenden demarcarlo de aquello que no lo es: de los pseudoconocimientos que se hacen pasar por conocimientos, aunque no cumplan una o varias de esas condiciones. De esta manera, siguiendo este principio, se ponen a prueba los candidatos a conocimiento, y se decide si se trata de conocimientos o de pseudoconocimientos. (Se supone que candidatos a conocimiento como la superstición no satisfacen la condición de verdad; muchas opiniones producto de la experiencia cotidiana, aunque sean verdaderas, no satisfacen la condición de justificación; quizá algunas variedades de la metafísica sólo satisfagan la condición de creencia..., y así sucesivamente.)

Estas condiciones que demarcan, ¿hacen justicia a los diversos conocimientos? Para responder reviso una versión de estos modelos, la que se genera a partir de ese uso del *principio de desconfianza sistemática* que es la duda metódica. También aludo —sólo aludo—, hacia atrás, al mito de la caverna y, hacia adelante —¿sorpresivamente?—, a debates que atañen a las metateorías sobre la ciencia del empirismo lógico en la primera mitad del siglo XX. (Tal vez se objete: ¿qué pueden tener que ver concepciones del conocimiento tan alejadas en la historia y, sobre todo, *tan* variadas como éstas?)

La duda metódica

Descartes no parece imaginar otra alternativa a los conocimientos producto de las diversas confianzas —interpersonales, institucionales...—, o a las actitudes de obstinación epistémica, que hacer borrón y cuenta nueva. Consecuencia: la eliminación de los tipos no reflexivos y, por lo tanto, no activos de confianza. Al menos, así se indica casi al comienzo de la «Primera meditación»:

> Hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que desde mis primeros años había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas y que lo que después había fundado sobre principios tan poco seguros no podía ser sino muy dudoso e incierto, de modo que me era preciso intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar por entero de nuevo desde los fundamentos si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.

Para Descartes, la confianza general, pasiva, espontánea, en el mundo, o las diversas confianzas en los testimonios de las otras personas y en las instituciones —actitudes que, al parecer, naturalmente tiene un animal humano desde sus primeros años—, contienen una «cantidad de opiniones falsas». A éstas es necesario suprimirlas a partir de un modelo demarcador del conocimiento. Por eso, teniendo en cuenta la multitud de creencias falsas que nos acompañan, Descartes no concibe otra posibilidad que poner en práctica algunas terapias extremas del escepticismo clásico: de golpe hay que deshacerse de golpe de cualquier confianza en las variopintas creencias que abarrotan la subjetividad.

No obstante, a diferencia de mucho escepticismo, y de los argumentos que acotan, se trata de usar esas terapias como estrategia: para «empezar por entero de nuevo desde los fundamentos», puesto que se quiere «establecer algo firme y constante». Así, una vez llevada a cabo esa demarcación de ciertas creencias como conocimiento, recién entonces se podrá confiar reflexivamente. Porque, de esta manera, al fin se será capaz de lograr —¿ese pleonasmo?— conocimientos objetivos.

Para poner en obra su terapia, Descartes no procura desprenderse de algunas creencias singulares, sino de clases enteras: las que estén sujetas hasta al reparo más nimio. En la «Primera meditación», el rechazo a la confianza en lo creído hasta el momento de ejercer la duda metódica se da en fases. En la primera se cuestiona la confianza en los datos empíricos, esas clases de informaciones que proporcionan los sentidos: «He experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en los que nos han engañado una vez».

¿Tiene razón Descartes? ¿Es propio de la prudencia «no confiar jamás enteramente en los que nos han engañado alguna vez»? ¿O no será, más bien, que dicho desconfiar sistemático implica carecer del más mínimo grado de esa virtud preciosa, la prudencia, en este caso específico, la prudencia epistémica en las percepciones? Más todavía, una desconfianza en las percepciones en progresiva expansión, ¿no surge, quizá, más que de una virtud, de un vicio epistémico, no por común menos peligroso, la inducción apresurada, salvaje, con tres o cuatro apoyos, insuficientes para producir las generalizaciones que se pretende? (Ayuda a explicar esa «imprudencia epistémica» reparar en circunstancias históricas que contribuyeron a producirla: la teoría geocéntrica de Ptolomeo satisfacía la tercera condición del conocimiento, la condición de justificación de manera pertinente, puesto que las evidencias perceptuales a su favor resultaban convincentes. Pero era una teoría falsa. Tal vez esa decepción llevó a Descartes a sospechar que muchas teorías, aunque de amplia aceptación, carecían de fundamentos.)

Regresemos a la «Primera meditación». En contra de lo que ésta afirma, de hecho, las correcciones de los saberes se tienden a hacer a partir del *argumento de los apoyos alternativos.* Por ejemplo, se corrige la confianza en una percepción que se sospecha que es una ilusión óptica —el lápiz que parece doblado dentro de un vaso de agua—, con percepciones posteriores más confiables. Así, con base en este argumento, la capacidad para juzgar que los sentidos a veces engañan, y, por eso, en algunas circunstancias, la gente tiene que ser precavida, depende del hecho de que, la mayoría de las veces, o al menos muchas veces, podemos confiar en los sentidos como apoyos.

Sin embargo, a Descartes parece no importarle esta impugnación a los sentidos más que como una propedéutica de su terapia. De inmediato,

Descartes pasa a una segunda fase de la duda:

> Tengo que considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que suelo dormir y representarme en sueños cosas... Y, deteniéndome en este pensamiento, veo tan manifiestamente que no existen indicios concluyentes ni señales lo bastante ciertas por medio de las cuales pueda distinguir con nitidez la vigilia del sueño.

Por no aceptar confiar en ningún saber si éste no se rige por el régimen de la certeza, Descartes exige garantías para distinguir la vigilia del sueño. ¿Las hay? La presencia de pensamientos autoconscientes —afirmar, dudar... —, o realizar acciones, no prueba que la primera persona no está dormida. Se puede dudar de que se cree de manera autoconsciente en el sueño, o se puede correr como en las pesadillas, o se puede dar principio a la jornada y despertar cuando todavía se duerme. Entonces, teniendo en cuenta esas consideraciones, los indicios que se consideran concluyentes y que, en apariencia, garantizan que se está despierto, ¿no pueden ser resultado también de un momento del sueño? (Quizá se pregunte: ¿no es posible, a partir de la vigilia, establecer diferencias entre la calidad y la consistencia de la vida en la vigilia y la calidad y la consistencia de la vida en el sueño?) Sin embargo, Descartes observa que ni siquiera en los sueños se puede dudar de que haya colores y formas, o de que se pueda sumar 2 más 2. Pero la duda metódica no se detiene aquí.

Su tercera fase, el argumento del genio maligno, es la más dañina, puesto que vuelve irrelevante cualquier prueba. Así, Descartes indica que, desde el punto de vista de la primera persona, no se tienen indicios seguros de que su experiencia del mundo exterior no sea más que un conjunto de quimeras producto de un genio maligno. Descartes, sin embargo, también duda de las verdades matemáticas y agrega: «No será nunca excesiva la desconfianza que hoy demuestro». Pero ¿no es excesiva esa desconfianza?

Descartes tiene razón: el ejercicio de la duda metódica prueba que no hay una manera no circular de respaldar la confianza en sí mismo respecto de las propias facultades para adquirir conocimientos. Entonces, ¿la confianza en sí mismo que tal vez se pueda rescatar después de la terapia de la duda metódica sólo se conforma con la aplicación de las condiciones de la confianza 1, o *de dependencia*, y 3, o *de las expectativas positivas?* Las primeras personas que *se apoyan en* sus facultades para adquirir

conocimientos, ¿cuentan como única manera de cumplir con la condición de justificación, con las expectativas positivas de que éstas las llevarán por buen camino, nada más?

Sin embargo, teniendo en cuenta la confianza en las propias facultades —percepción, memoria...— con la ayuda de otros tipos de confianza, por ejemplo, con la confianza interpersonal y, así, con la confianza en las facultades de los demás, a partir del *argumento de los apoyos alternativos* tal vez se pueda respaldar alguna versión de la condición 2 de la confianza, o *de discernimiento.* ¿Cómo?

Regreso a la ilusión óptica que hace percibir a una primera persona un lápiz doblado en un vaso de agua cuando no lo está. No hay que olvidar que esa primera persona es un agente epistémico. En cuanto agente, puede acercarse al vaso y hacer un sencillo experimento: sacar el lápiz del agua y comprobar que no está doblado. En casos de duda, pues, el agente epistémico es capaz de apoyar unas percepciones en otras de la misma clase o de otras clases, o en diversos testimonios para examinar si, respecto de sus creencias, se cumple la condición de verdad. De esta manera, metodológicamente, el agente epistémico, si no se deja llevar por la inercia de alguna pereza intelectual, puede asumir el funcionamiento correcto de una o varias de sus facultades en un tiempo t_1 para, apoyándose en ellas, comprobar el funcionamiento de otra u otras facultades en diversos tiempos t_2..., t_n, además de poder apelar a diversas confianzas interpersonales e institucionales.

Las últimas observaciones ponen de manifiesto una conexión que no hay que pasar por alto. Al usar de diversos modos el *argumento de los apoyos alternativos,* se presupone que quien conoce es efectivamente un *agente* y que, en cuanto tal, no confronta sus diversas pruebas pasivamente, sino que actúa —discierne, selecciona...—. Así, los agentes epistémicos unas veces deciden tomar un apoyo y otras veces otro, y, luego, establecen comparaciones y evalúan con base en esos diferentes apoyos. El concepto de *argumento de los apoyos alternativos* y el de *agente epistémico* van, pues, de la mano. (Por supuesto, ello no implica que los agentes epistémicos *inventen* sus pruebas. Una vez más reaparecen, así, los conceptos de confianza y autonomía como conceptos tensos.)

Supongamos, entonces, que el *argumento de los apoyos alternativos* respalda una manera razonable, aunque circular, de cumplir con la condición de justificación: de dar razones para la confianza que una persona

tiene respecto de sus facultades. Se objetará: ¿por qué tal respaldo es *razonable?* Porque se confía en que la circularidad en cuestión es gradualmente virtuosa en cuanto que no es inmune a la condición 2, o *de discernimiento* de la confianza. (El agente epistémico, al comparar y evaluar apoyos, discierne.)

Por otra parte, si se procura usar la terapia de la duda metódica hasta el fin, ¿cómo se dudaría también, entre otras confianzas, de la confianza en el lenguaje: de la confianza en que se comprenden las palabras, por ejemplo, del lenguaje que se ha aprendido en la infancia y con el cual, desde entonces, no se ha dejado de comerciar? ¿Con qué palabras, pues, se podría dudar de la presunción de comprensión? Claramente, a quien intentase tal empresa pronto le faltarían las palabras para llevarla a cabo. Porque ¿cómo podría un agente epistémico dudar, dudando también de que comprende las palabras con las que duda?

¿Estamos ya, entonces, ante argumentos que acotan el *principio de desconfianza sistemática*, al menos en su versión de duda metódica? Por desgracia, el *argumento de los apoyos alternativos* se puede usar de manera inversa a como lo he hecho. También metodológicamente un escéptico puede conceder la confianza en las propias percepciones y hasta en el lenguaje para construir argumentos que, parasitarios de varios tipos de confianza, nos hagan dudar de su funcionamiento correcto. De esa réplica subrayo la expresión *parasitarios de varios tipos de confianza.* Porque interesa retener que cualquiera que sea el argumento para respaldar una desconfianza radical, éste necesariamente tendrá que ser *parasitario de varios tipos de confianza*, entre otros de la presunción de comprensión. ¿Qué valor tiene esta comprobación?

Retomemos el argumento de Moore. Ante todo intentemos mostrar hasta dónde la hipótesis del genio maligno le es dañina. Introduzco como primera premisa una equivalencia del principio de clausura epistémica. Se trata de un argumento con la forma común de *modus tollens:*

Premisa 1': Si yo sé que *p* implica no *q*, entonces, si yo no sé que no *q*, yo no sé que p.

Premisa 2': Yo sé que aquí hay una mano implica que no hay ningún genio maligno que me engaña.

Premisa 3': Yo no sé que no hay ningún genio maligno que me engaña.

Conclusión: Yo no sé que aquí hay una mano.

Con Moore se puede responder al argumento anterior convirtiéndolo en un *modus ponens:*

Premisa 1: Si yo sé que *p* implica no *q*, entonces, si yo sé que *p*>, yo sé que no q.

Premisa 2: Si yo sé que aquí hay una mano, ese saber implica que no hay ningún genio maligno engañándome.

Premisa 3: Yo sé que aquí hay una mano.

Conclusión: Yo sé que no hay ningún genio maligno engañándome.

Frente a estos dos argumentos es posible adoptar, y se han adoptado, diversas posiciones. Previsiblemente favorezco aquella que consiste en defender que se está ante un empate teórico de ambos argumentos. De esta manera, de nuevo se puede proponer el argumento de Moore como un *argumento que acota:* por decirlo así, ninguno de los dos argumentos nos convence del todo. [30] ¿Es verdad?

Por lo pronto, leo todavía el último párrafo de la «Primera meditación». Descartes dramatiza la inercia de la pereza intelectual y, cómo ésta, pese a tantos esfuerzos por eludirla, una y otra vez regresa. Por eso, en contra de la tenacidad de la confianza, poner en marcha y sostener el proyecto de la duda metódica

> es penoso y difícil y cierta pereza me arrastra insensiblemente al curso de mi vida ordinaria.Y a semejanza de un esclavo que gozara en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que su libertad no es más que un sueño, teme ser despertado y conspira con sus ilusiones agradables para aprovecharse más largamente de ellas, así recaigo insensiblemente desde mí mismo en mis antiguas opiniones y temo despertarme de este adormecimiento.

Descartes descalifica como pereza intelectual ese «recaer» en las viejas confianzas, como se recae en una enfermedad, un sueño o una alucinación. Tal vez se pregunte: ¿acaso carecen de razón esas consideraciones que, ya desde la Antigüedad, expresan por doquier las inquietudes a las que dan lugar las muchas versiones del principio de desconfianza sistemática?

Perspectivas hacia atrás y hacia delante

Sistemáticamente es posible vincular —y, tradición agustiniana mediante, este vínculo tal vez sea también más o menos histórico— la observación de Descartes acerca de «un esclavo que gozara en sueños de una libertad imaginaria» con el mito de la caverna del Libro VII de la República (519 c-d). Según ese mito, la condición humana es análoga a la de esclavos encadenados dentro de una caverna que, sin darse cuenta, no confían más que en sombras de lo que no pueden percibir. Por consiguiente, los agentes epistémicos no saben «del afuera»: no tienen creencias verdaderas y justificadas de manera pertinente de la realidad.

Con Platón se articula, así, un hueco ontológico entre ser o realidad, por un lado, y aparecer, por otro. Si se traduce ese hueco en los términos de la definición tradicional de conocimiento, se observará que hay una separación radical entre la condición de justificación que reúne todas las evidencias disponibles y la condición de verdad (una falta de conexión que, ya se advirtió, vuelve a enfatizar la hipótesis del genio maligno). De esta manera, quizá regrese la sospecha de la necesidad de reformular la condición 1 de la confianza, o *de dependencia*, como una condición 1', o *de heteronomía:* una condición de *abandonarse a, de apoyarse en* sombras. Como se desprende de este mito, se opera ya con modelos demarcadores del conocimiento al oponerse *doxa* u opinión con base en las apariencias a *episteme* o creencias verdaderas y justificadas de manera pertinente. Así, lo que es no aparece, y lo que aparece no son más que falsedades con las que cada subjetividad es engañada, y se autoengaña. Sin embargo, si se trabaja con modelos demarcadores del conocimiento, ¿cómo se puede acceder a la realidad por detrás o, simplemente, más allá de las apariencias subjetivas que tanto despistan?

Desde la Antigüedad, no pocas veces se ha negado esa posibilidad de acceso usando el *principio de desconfianza sistemática* como terapia escéptica. No obstante, también ha habido versiones naturalistas de los modelos demarcadores. Estos, en los tiempos modernos, se han apoyado en la actividad, o los resultados, de varias ciencias, o de alguna de las ciencias con más éxito en cierto momento, como la física primero, y luego la biología, o por esa prestigiosa abstracción (más popular que los procedimientos o los resultados de cualquier investigación particular), «La Ciencia».

Por eso, acaso no sorprenda demasiado que la vieja oposición entre *doxa* y *episteme* persista en fragmentos de las filosofías de las ciencias más

influyentes del siglo XX**,** por lo menos. Sin embargo, conviene no pasar por alto algunas diferencias. Fundacionismos como el platónico o el cartesiano pueden reconstruirse como pertenecientes a un programa «fundacionista material»: se especifica cuáles son los fundamentos, por ejemplo, las Ideas platónicas o las ideas claras y distintas a las que se accede a partir de un uso estratégico del *principio de desconfianza general*. En cambio, en los modelos demarcadores en torno a la ciencia moderna se apela más bien a un fundacionismo formal: a criterios demarcadores presumiblemente propios de las prácticas del conocimiento científico mismo. Por ejemplo, para el empirismo lógico, digamos, para Rudolf Carnap, el conocimiento científico se deja demarcar racionalmente con condiciones necesarias y suficientes: medios lógicos (deducción, principio de consistencia) y un principio de verificabilidad que separa los enunciados básicos de una ciencia de aquellos que pertenecen a la metafísica (esa *doxa* sin sosiego).

Ahora bien, frente a estas propuestas, ¿no se podría persistir en objeciones análogas a las que se insinuaron respecto de Descartes? Para distinguir entre *doxa* y *episteme,* o para aplicar la lógica y el principio de verificabilidad, ¿no hay que presuponer varios tipos y subtipos de confianza, por ejemplo, la confianza en sí mismo, en este caso, en las propias facultades de conocimiento, y la confianza en el operar del lenguaje? ¿No son los modelos demarcadores de la ciencia *parasitarios* de la confianza en varias formas de testimonio y, así, de ciertas confianzas interpersonales e institucionales?

2. Los modelos productores

Quien atiende al concepto de conocimiento según los modelos productores —al menos, según algunas versiones de estos modelos—, como punto de partida tiende a concentrarse en procesos situados de formación de creencias. De ahí que, siguiendo esta perspectiva (entre otras razones, para acentuar el contraste con la concepción propia de los modelos demarcadores), los conocimientos se puedan caracterizar como creencias virtuosamente confiables pero falibles.

Bajo el concepto de procesos virtuosos de formación de creencias se subsumen prácticas confiables, tanto individuales como sociales, de producción de conocimientos. Se atiende, así, a los conocimientos como producto del cultivo de habilidades cognitivamente confiables y, en general, de primeras personas o, a menudo, grupos de primeras personas con confianza en sus facultades. No obstante, tales personas y grupos son, a la vez, agentes epistémicos en un medio natural y social que evalúan como cognitivamente confiable y articulado por un lenguaje en el que confían. Más abarcadoramente, tales agentes se respaldan en confianzas tanto interpersonales como institucionales. Pero ¿no es redundante la expresión *«virtuosamente* confiable»? No lo es, porque también se puede confiar en una vidente que está ante una bola de cristal.

Por eso, según un modelo productor, ni la confianza en las propias facultades, ni la confianza en el medio natural y social en que se encuentran los agentes epistémicos se rigen sólo por las condiciones 1 y 3 de la confianza. Con frecuencia, en la confianza epistémica también interviene la condición 2: en parte es responsabilidad de los agentes epistémicos virtuosamente discernir cuándo deben ya desconfiar o, al menos, cuándo es prudente suspender el juicio.

Sin embargo, sólo se puede esperar que los respaldos a los diversos tipos y subtipos de la confianza epistémica sean, en el mejor de los casos, circularmente virtuosos: que se encuentren sustentados en alguna versión del *argumento de los apoyos alternativos,* pues los materiales mismos del ejercicio del discernimiento también, en algún grado, son cuestión de suerte. Llamo a esta inquietante condición de la producción de los conocimientos *«condición mixta de la suerte epistémica y de la*

responsabilidad epistémica». O también, como consecuencia —y para retomar el vocabulario que se usó para caracterizar el conocimiento según un modelo productor—, *«condición de la necesaria falibilidad de los conocimientos»*.

Obsérvese que, en alguna medida, la *condición mixta de la suerte epistémica y de la responsabilidad epistémica* se correlaciona con las condiciones reconstruidas de los diversos tipos y subtipos de confianza: es resultado de cierta interrelación de las condiciones 1 y 3 con la condición 2. ¿Por qué? Por un lado, la condición 1, o *de dependencia*, expresa que, en los diversos procesos de conocimiento, la primera persona inevitablemente parte de un *contar con*, incluso de un *abandonarse a*, sus propias facultades como si funcionaran en un medio natural y social cognitivamente confiable. En ese *abandonarse a*, *contar con*, el agente epistémico tiene expectativas positivas —condición 3— de que habita un medio natural y social confiable.

Por desgracia, no es posible mitigar demasiado la alarma: el cumplimiento de ambas condiciones depende de la suerte epistémica que se tenga. Esta suerte incluso contamina la condición 2, o *de discernimiento.* No obstante, rigiéndose por el *principio de confianza en cuanto presunción*, el agente epistémico adquiere la posibilidad de estar alerta para desconfiar cada vez que haya razones. De ahí que sea su responsabilidad revisar el funcionamiento correcto de cada una de sus facultades en relación con el funcionamiento correcto de las otras y, metodológicamente confiando en sus facultades, tal agente en alguna medida puede examinar cuán confiable es su medio natural y social.

Entonces, no es posible eliminar, sino sólo restringir la dependencia de la suerte epistémica. Así, la producción de conocimientos no sólo depende de la responsabilidad epistémica de los agentes, sino también de su suerte. (Con el mito de la caverna, o la figura del genio maligno, o hipótesis funcionalmente equivalentes como la de los cerebros en una cubeta o películas como *Matrix*, se tiende a explotar ese dato en favor del escepticismo.) Además, para complicar aún más la producción de los conocimientos, varios tipos de suerte epistémica —suerte respecto de las facultades, suerte respecto del medio natural que a uno le ha tocado, suerte del medio social en que se habita y sus instituciones...— se entremezclan a cada paso con la responsabilidad del agente epistémico. O, si se quiere expresar este hecho de nuevo haciendo referencia a las condiciones de la

confianza, en alguna medida, la dependencia y la vulnerabilidad del agente epistémico circulan incluso por la estructura de su discernimiento.

Como es de esperar, una de las frecuentes inquietudes en la producción de los conocimientos ha sido limitar al máximo posible los impactos de la suerte epistémica. Por eso, tratando de ejercer su responsabilidad, los agentes epistémicos suelen apelar a las contribuciones de la confianza interpersonal: cada agente no sólo asume que se constituye como una parte de la intersubjetividad, sino que no pocas veces la usa como control.

Pero no sólo se apela a la confianza interpersonal. A menudo se ha procurado, y se procura, restringir más o menos sistemáticamente la vulnerabilidad a la suerte de las diversas producciones de conocimientos, y, teniendo en cuenta el *argumento de los apoyos alternativos*, se apela a una *cultura de la responsabilidad* institucional y, así, se construyen comunidades institucionalizadas de conocimiento. Al respecto, desde la Antigüedad, las comunidades científicas han ocupado un papel decisivo. ¿Por qué?

Modelos productores del conocimiento con confianza institucional: las diversas ciencias

A veces un conocimiento se logra sin mayores dificultades. P oye un sonido y sabe que Q ha estacionado su auto. O P quiere saber de qué color han pintado la cocina y va y mira. No obstante, con frecuencia los conocimientos se adquieren en prácticas complejas. Por eso, vale la pena atender a la pregunta «¿cómo se guía una persona en las diversas prácticas de conocimiento?». Sin embargo, sospecho que es más promisorio indagar esta pregunta planteando otra: «¿cómo se inicia una persona en una práctica institucionalizada de conocimiento, en una práctica científica, de modo tal que, tarde o temprano, le permita convertirse en un agente epistémico que produce conocimientos?».

Claramente, al menos desde comienzos del siglo XX, mucho antes de que alguien se inicie en una ciencia particular (la física, la química...) ya se encuentra con tradiciones cuyas imágenes más confiables de saber surgen a partir de «La Ciencia», esa prestigiosa abstracción generada por las ciencias naturales (y que presenta la imagen de un conocimiento socialmente distribuido). Así, las ciencias naturales y, a partir de ellas, las otras ciencias

directa o indirectamente establecen confianzas institucionales cuya *legitimación*, de hecho, pocos ponen seriamente en duda. Respaldados en esas confianzas, por doquier se institucionalizan aprendizajes. Así, se entrega a los interesados una serie de informaciones, de problemas y de instrucciones para realizar experimentos e interpretarlos.

Por ejemplo, un maestro enseña: «El principio de inercia asegura que, si sobre un objeto en movimiento no actúa ninguna fuerza, se mueve con velocidad invariable. Si la velocidad cambia es porque una fuerza actúa sobre el objeto». Luego, tal vez el maestro pregunte: «¿Qué relación existe entre la fuerza y el cambio de velocidad?». Como herramientas para responder ésta y preguntas análogas, de seguro, los estudiantes encontrarán en sus libros de texto descripciones de experiencias, fórmulas, leyes expresadas matemáticamente.

¿Qué ha sucedido? Si P ha decidido volverse estudiante de una ciencia, P se *abandona a* dos tradiciones de racionalidad sólo por abstracción separables a las que, durante mucho tiempo, ni siquiera se le pasa por la cabeza cuestionar. Esas herencias culturales se convierten en los ambientes de trabajo de P. (En lugar de la palabra «ambiente», también se podría haber usado la palabra «nicho» tal como se la usa en biología.)

Así, P recibe una herencia cultural compuesta por teorías, leyes, fórmulas matemáticas, comentarios o *tradición de racionalidad teórica:* conocimientos en torno a varios fenómenos, probablemente entrelazados de alguna manera. (En el límite: son conocimientos que se dejan reconstruir con sistemas formales.) Al mismo tiempo, P también se integra en una *tradición de racionalidad práctica:* interioriza patrones de argumentación, modos de plantear problemas y preguntas, entre otras, preguntas críticas ante todo cooperativas, y aprende a manejar instrumentos y, en consecuencia, a llevar a cabo réplicas de experimentos rutinarios (digamos, los experimentos de Galileo con el plano inclinado). Así, P va adquiriendo modos de pensar y de actuar que se encuentran en continuidad y, a la vez, en ruptura con los conocimientos cotidianos. «En continuidad»: por ejemplo, hay múltiples relaciones entre las experiencias más o menos espontáneas, más o menos planeadas, y los experimentos y las idealizaciones derivados de esas experiencias. «En ruptura»: sin algunos aprendizajes y cierta infraestructura experimental, nadie puede tener, por ejemplo, la experiencia de un movimiento permanente y constante que no requiera ninguna fuerza.

Pero, además de integrarse en una comunidad científica, P adquiere algo más: una nueva identidad o, al menos, reconstituye parcialmente su identidad, pues en ese doble aprendizaje teórico-práctico, P consolida cierta confianza en sí mismo, en tanto educa rasgos de carácter propicios para investigar, y varias maneras de validar los conocimientos —al menos, eso se espera—, en tanto se integra en una cultura de la responsabilidad institucional.

Mi propuesta consiste en agrupar tanto esos rasgos de carácter del agente epistémico, como esas maneras de validar la investigación bajo el título de *virtudes epistémicas.* Por ejemplo, se considera la integridad epistémica —digamos, no falsear los datos o los experimentos para que puedan estar de acuerdo con las propias hipótesis e intereses—, el rigor y el espíritu de rescate —procurar atender a lo más valioso de cualquier propuesta— como rasgos de carácter valiosos que hay que cultivar para realizar las investigaciones. A su vez, también se aprende que el lenguaje de una hipótesis tiene que ser claro y preciso, que las afirmaciones que se formulen tienen que ser contrastables empíricamente, que una teoría debe ser consistente no sólo internamente, sino también con otras teorías ya aceptadas, y otras virtudes similares.

Así, la posibilidad de adquirir conocimientos científicos en cuanto *creencias virtuosamente confiables pero falibles* implica aprender a participar con confianza en instituciones que poseen las siguientes propiedades:

(a) legitimación,

(b) tradición de racionalidad teórica,

(c) tradición de racionalidad práctica,

(d) virtudes epistémicas en cuanto criterios de producción y validación de la investigación científica.

Las propiedades (b), (c) y (d) son internas de las instituciones científicas, y, aunque a menudo se entremezclan, tienden a no perder por completo su perfil; (a) es la propiedad externa: el vínculo de la institución científica con el resto de la sociedad. Por consiguiente, a partir de un modelo productor, expresiones como «adquirir una identidad como científico» o «aprender creencias científicas virtuosamente confiables pero falibles» implican actuar con confianza con los materiales (teorías, procedimientos experimentales, modos de plantear problemas y de preguntar, maneras de desarrollar argumentos...) que proporcionan las tradiciones (b) y (c), de acuerdo con

ciertas virtudes epistémicas (d), en instituciones públicamente legitimadas (a).

Si se regresa ya a la pregunta más incluyente, «¿cómo se guía una persona en las diversas prácticas de conocimiento?», en principio, es posible responder con la enumeración de las propiedades anteriores. Sin embargo, fuera de las instituciones científicas, estas propiedades no sólo carecen de la relativa independencia con que se establecen y consolidan en muchas ciencias, sino también de su relativa generalidad. Así, en la vida cotidiana, con frecuencia la legitimidad y las propiedades constitutivas de una gran cantidad de conocimientos, además de depender de la confianza en las propias facultades (percepción, memoria, capacidad de razonar...), como cuando tranquilamente se confía en que llovió porque se huele tierra mojada, dependen de contextos bien precisos. Por otra parte, respecto de conocimientos cotidianos más especializados, como los que se adquieren para llevar a cabo trabajos de carpintería o plomería, esa confianza general en las propias facultades se entrelaza con confianzas particulares y singulares provenientes de entrenamientos, según las sociedades, más o menos institucionalizados. Por supuesto, también en la evaluación de los conocimientos cotidianos intervienen las virtudes epistémicas.

En los modelos productores del conocimiento no se parte, entonces, como en los modelos demarcadores, de una separación entre la confiada *doxa* subjetiva y la desconfiada *episteme*. Por ejemplo, no se parte de una ruptura de los experimentos científicos con la confianza en las experiencias cotidianas y, mucho menos, de patrones teóricos de argumentar como diferentes, y hasta opuestos, de los patrones prácticos de argumentar. ¿Y los criterios de justificación? Precisamente, las virtudes epistémicas como modos de formación y justificación de las creencias son tal vez la propiedad que más separa ambos modelos. Por eso, paso a examinar con cierto detalle en qué consisten esos rasgos de carácter, disposiciones y habilidades en cuanto alternativa a la normatividad rígida para justificar, propias de los modelos demarcadores.

3. Las virtudes epistémicas

Atendamos a una propuesta de Quine y Ullian:

> Ahora se acepta que la deducción a partir de verdades autoevidentes y la observación no son las únicas vías de acceso a la verdad, ni siquiera a la creencia razonable. Otro factor dominante, tanto en la ciencia sólida como en la vida diaria, es la hipótesis [...] Por lo pronto, podemos indicar cinco virtudes que tienden hacia la plausibilidad, y que una hipótesis puede contener en distintos grados. [31]

En este pasaje, Quine y Ullian usan la palabra «virtud» con un significado abarcador (¿demasiado abarcador y naturalizado?): como capacidad para producir un efecto beneficioso respecto del conocimiento. No nos sorprendamos demasiado: ese significado mantiene la continuidad con usos antiguos aún presentes como cuando se comprueba que «ese cuchillo tiene la virtud de cortar» o que «sus ojos tienen la virtud de ver bien». Así, con su uso, Quine y Ullian hacen referencia a efectos beneficiosos en relación con el valor «verdad», pero indirectamente también con valores como «justificación epistémica» y «conocimiento». Para diferenciar esas virtudes de las capacidades para producir efectos beneficiosos respecto de otros valores, o virtudes morales, desde la Antigüedad suelen agruparse estas virtudes bajo la denominación de «virtudes intelectuales» o, más recientemente, «virtudes epistémicas».

Ahora bien, no hay que olvidar que, a partir especialmente de Aristóteles, se han entendido como «virtudes intelectuales» sólo algunas disposiciones o capacidades de las personas: excelencias en cuanto rasgos de carácter que hacen que los animales humanos que en algún grado las posean sean agentes epistémicos más confiables que quienes carecen de tales rasgos. Para proseguir con el argumento, denomino a esta clase de virtudes que consiste en la tenencia, en algún grado, de ciertos rasgos de carácter, «virtudes epistémicas personales».

En cambio, lo que a menudo en varias tradiciones y en la vida cotidiana, y lo que con Quine y Ullian se puede entender por virtudes epistémicas son rasgos o atributos de las creencias o las tramas de creencias, de las

hipótesis, de las teorías, de los argumentos e incluso de las tecnologías y los aparatos que producen conocimientos. En este último caso, se trata, pues, de rasgos excelentes de los procedimientos para obtener y calificar, entre otros bienes, conocimientos. Para distinguirlas de las virtudes epistémicas personales, denomino a ese otro tipo de virtudes «virtudes epistémicas procedimentales». Según Quine y Ullian, pertenecen a la clase de las «virtudes procedimentales» el conservadurismo de las creencias (la continuidad con el resto de lo creído), su generalidad, su simplicidad, su refutabilidad, su modestia (para aceptar una nueva creencia, cuanto menos se cambie en las creencias ya aceptadas, mejor).

Por otra parte, a una concepción de las virtudes epistémicas que permita incluir sólo las virtudes epistémicas personales la denomino «concepción calificadora» de las virtudes epistémicas. En cambio, a una concepción que incluye tanto las virtudes epistémicas personales como las procedimentales la denomino «concepción bicalificadora». De esta manera, en un modelo productor de conocimiento —institucionalizado o no—, según una concepción bicalificadora, se considera que una creencia está justificada si es producto de procesos cognitivos en los que intervienen, a la vez, agentes y procedimientos sistemáticamente confiables por ser epistémicamente virtuosos. En contra de una concepción bicalificadora, de inmediato, entre muchas airadas protestas, tal vez se planteen, al menos, las siguientes dos preguntas.

Primera pregunta: ¿qué función o funciones pueden tener en común, o siquiera análogamente, los rasgos de carácter de una persona y los atributos de ciertas creencias y artefactos —incluyendo elaboradas tecnologías— que justifique subsumirlos bajo la expresión «virtudes epistémicas»?

Segunda pregunta: ¿por qué en la producción y la evaluación de los conocimientos importa disponer tanto de virtudes epistémicas personales, como de virtudes epistémicas procedimentales, y no sólo de una de esas clases de virtudes? O, si se prefiere, ¿por qué no basta una concepción calificadora de las virtudes epistémicas, y se defiende esa sobrecarga: una concepción bicalificadora?

Conductores y promotores

Para comenzar a responder la primera pregunta, propongo la siguiente distinción: oponer el concepto de conductor (por ejemplo, de verdad) al concepto de promotor (por ejemplo, de verdad). Pero, ¿cuál es la diferencia?

(1.1) Un conductor de *x* (por ejemplo, de verdad) ofrece criterios precisos, fijos y generales para la obtención garantizada de *x*.

O, si se prefiere:

(1.2) Un conductor de *x* es o implica una o varias reglas determinadas para garantizar la obtención de *x*.

Por el contrario:

(2.1) Un promotor de *x* (por ejemplo, de verdad) inicia *x*, ayuda a lograr *x*, difunde *x*, activa acciones que conducen a *x* y, en ausencia de esa activación, esas acciones se encontrarían paralizadas o amortiguadas. No obstante, un promotor de *x* no ofrece garantías de que se obtenga *x*.

O, si se prefiere:

(2.2) Un promotor de *x* es o implica una o varias reglas subdeterminadas para obtener *x*.

Si las premisas son verdaderas y la conclusión se deduce de las premisas, entonces, la conclusión es necesariamente verdadera. De ahí que la deducción sea un ejemplo característico de conductor de verdad. Dadas ciertas premisas verdaderas, una deducción correcta ofrece garantías de que, necesariamente, se ha transmitido la verdad de las premisas a la conclusión. O, dicho de otro modo: una deducción se constituye a partir de varias reglas determinadas que operan como condiciones necesarias y suficientes para calificar los resultados de los diferentes razonamientos. Se está, pues, ante una forma de normatividad rígida: fuera de los razonamientos deductivos, los otros resultados sólo tendrán algún grado de probabilidad. Entre otras ventajas, un gran atractivo de los conductores consiste en su inmunidad a la suerte epistémica.

Las virtudes epistémicas son —¿por desgracia?— sólo promotores de verdad

Aunque lamentando no contar con el atractivo de los conductores, propongo reconstruir las virtudes epistémicas personales o procedimentales como promotores de verdad. Consideremos candidatos a virtudes epistémicas

personales como la integridad epistémica, el rigor, el espíritu de rescate, por un lado, y, por otro, candidatos a virtudes epistémicas procedimentales como la sistematicidad (cuyo primer momento es la consistencia lógica), la contrastabilidad empírica, el poder predictivo, el poder explicativo. Esas posibles virtudes epistémicas, personales y procedimentales no son inmunes a la suerte epistémica, sino que se rigen por la condición mixta de la suerte epistémica y de la responsabilidad epistémica. ¿Por qué?

El resultado del operar de ambos grupos de virtudes epistémicas, como el de cualquier promotor, es *falible*. Una persona P puede ejercer su responsabilidad epistémica siendo epistémicamente íntegra y rigurosa. No obstante, por mala suerte epistémica, P tiene creencias falsas. A su vez, por ejemplo, respecto de las creencias c_1, c_2..., c_n de P, en cualquier circunstancia son posibles las cláusulas adversativas del tipo siguiente: la creencia *c* se encuentra sistemáticamente vinculada con el resto del sistema de creencias de P, está bien contrastada empíricamente e incluso tiene muchos contrastadores potenciales, posee gran poder predictivo y gran poder explicativo; sin embargo, *c*, debido también a la mala suerte epistémica P, es una creencia falsa y, por lo tanto, no es ningún conocimiento.

Además, el operar de las virtudes epistémicas, como el de los otros promotores, en cuanto reglas subdeterminadas, es *gradual* y, por eso, es preciso determinarlo en cada contexto. Hay grados de integridad epistémica, de rigor, de espíritu de rescate cuya pertinencia, e incluso su significado, hay que determinar en los diversos contextos. También hay grados de sistematicidad, de contrastabilidad empírica, de poder explicativo, de poder predictivo.

Por otra parte, las virtudes epistémicas personales y procedimentales, como los otros promotores,*pueden entrar en conflicto.* Por ejemplo, dos virtudes epistémicas personales como el rigor y el espíritu de rescate con facilidad se contraponen. Algo análogo sucede con las virtudes epistémicas procedimentales. Supongamos que, en relación con un problema, hay algunas creencias con alta contrastabilidad empírica pero con poco poder explicativo y, a la inversa, hay otras con poca contrastabilidad empírica pero con mucho poder explicativo. En tal caso, según el problema y la circunstancia habrá que sopesar varias consideraciones para decidir qué es razonable creer.

De esta manera, tanto la falibilidad y la gradualidad de las virtudes epistémicas como su posibilidad de que entren en conflicto otorgan a la sensibilidad y al juicio del agente epistémico un papel decisivo en la producción y la evaluación de los diversos conocimientos, incluyendo la producción y la evaluación institucionalizada de los conocimientos. Por consiguiente, los rasgos de carácter, en cuanto virtudes epistémicas personales, y los atributos de las creencias —de las conjeturas, las teorías, las tecnologías...—, en cuanto virtudes epistémicas procedimentales, tienen, al menos, propiedades comunes como las siguientes:

- no difieren según *sxxforma*. En ambos casos se trata de promotores: falibles, graduales y que pueden entrar en conflicto;
- también su *operar* es el mismo: en cuanto promotores articulan orientaciones graduales o direcciones para actuar que, en cada contexto o, al menos, en cada clase de contextos, el agente epistémico tendrá que determinar ejerciendo su sensibilidad y su juicio en relación con las prácticas respectivas;
- y, por supuesto, tanto el *propósito* de las virtudes epistémicas personales como el de las virtudes epistémicas procedimentales es común: en último término, tales virtudes buscan promover verdades. Así, dado un conjunto de creencias, ambas clases de virtudes epistémicas procuran en último término maximizar el valor «verdad», y minimizar el disvalor «falsedad» y, en consecuencia, maximizar la posibilidades de obtener conocimientos.

¿Por qué en la producción y la evaluación de los conocimientos conviene tener en cuenta virtudes epistémicas personales y procedimentales?

A menudo, la producción de los conocimientos se desarrolla en procesos más o menos complejos de cierta duración. En tales procesos intervienen agentes que disponen de confianza en sí mismos, además de tener diversas confianzas interpersonales e institucionales. Como trasfondo se tiene una confianza general en la naturaleza. De esta manera, tales agentes epistémicos confían en que a menudo perciben correctamente, que recuerdan sucesos del pasado, que saben razonar, que son capaces de comprobar o refutar datos, que descubren hechos nuevos, que reciben

testimonios fiables, que con la cooperación de otros agentes epistémicos pueden construir tecnologías y ponerlas en marcha. Además, hay productos de esas prácticas cognoscitivas: creencias, tramas de creencias, argumentos, teorías, leyes, tecnologías, aparatos. Por eso, no sorprende que cuando un agente epistémico desconfía, sea de sí mismo (no está seguro de que ha percibido correctamente, de que recuerda bien...), sea de los productos de sus prácticas de conocimiento (el argumento presentado era tal vez incorrecto, el aparato que usó quizá no funcionaba adecuadamente...), para evaluar esa desconfianza y restituir la confianza es común que el agente apele al argumento de los apoyos alternativos y la cultura de la responsabilidad institucional. Así, podrá tomar como apoyo diversos constituyentes de sus prácticas (las propias facultades, testimonios, tecnologías...). De ahí la utilidad de disponer de virtudes tanto personales como procedimentales.

Por otra parte, hay que subrayar un vínculo que no pocas veces se establece entre los agentes epistémicos y los productos de las prácticas del conocimiento: con frecuencia, los productos —creencias, argumentos, teorías, artefactos... — de esas prácticas tienen *efectos reconfigurantes o retroactivos* o, si se acepta la expresión, *efectos bumerán* respecto de los agentes epistémicos que los produjeron. Estos efectos retroactivos a veces se presentan de inmediato o lo hacen a largo plazo, en procesos más o menos discontinuos, en periodos más o menos largos. Entre otros, un *efecto bumerán* de esos procesos consiste en producir no sólo ampliaciones, sino también correcciones de los poderes epistémicos de los agentes. ¿Cómo es esto?

Un ejemplo común: a partir de la construcción de algunos sistemas lógicos se reconstruyen principios normativos de razonamiento con los que se corrigen modos espontáneos (¿o producto de la pereza intelectual?) de razonar falaz, digamos, el frecuente argumentar cometiendo la falacia de afirmar el consecuente. Otro ejemplo no menos común: artefactos producto de prácticas de conocimiento que incluyen diversas tecnologías, como los microscopios y los telescopios, amplían el poder de discernimiento de la vista.

Por eso, si se opera con el *argumento de los apoyos alternativos* conforme al *principio de confianza en cuanto presunción*, a menudo los agentes epistémicos se toparán con razones para dudar de confianzas incluso arraigadas. Por ejemplo, no pocas veces hay que desconfiar de las

propias percepciones o de la propia memoria, o de ciertas confianzas interpersonales a través de las cuales se han adquirido conocimientos, o pseudoconocimientos por testimonio, o de confianzas institucionales que, posiciones doctrinarias mediante, impiden hacer un examen riguroso. En circunstancias como éstas, para autocorregirnos, es habitual recurrir a la ayuda de las virtudes procedimentales, propias de ciertos productos de las prácticas de conocimiento.

Por otra parte, además de importar en sí mismas, atender estas interrelaciones con efectos retroactivos contribuye a subrayar que la producción y la evaluación de los conocimientos consolidan la confianza en que se puede aprender, a veces, en que se está aprendiendo en procesos que se extienden durante largos periodos. De esta manera, se hace patente que un fragmento decisivo de los conocimientos es parte de aprendizajes que requieren circunstancias variadas. De ahí que, presumiblemente, las virtudes epistémicas, además de sus propiedades de falibilidad y gradualidad, y de la posibilidad de entrar en conflicto, han tenido y continúan teniendo otras propiedades. Atendamos todavía a dos de ellas.

La interrelación internismo-externismo

Al discutir el argumento de Moore acerca de la existencia del mundo exterior, se observó que un presupuesto o, tal vez, mejor, *el* primer presupuesto en que se apoya el desafío escéptico es el subjetivismo o, si se prefiere, la posición internista. (Un efecto de tal posición es la reducción de la condición de verdad de la definición de los modelos demarcadores de conocimiento a la condición de justificación de manera pertinente.) Sin embargo, al sustituir el internismo por la posición externista, el desafío no se desvanece. Por el contrario, una posición externista abre de par en par las puertas a la suerte epistémica. Para resguardarnos un poco de sus vendavales, a partir de algunos modelos productores del conocimiento se apela a la confianza interpersonal y, sobre todo, institucional. Pero no sólo, pues forma parte de algunos de estos modelos en cuanto criterios de producción y validación del conocimiento cierta concepción de las virtudes epistémicas. Precisamente, la concepción bicalificadora también procura restringir la inevitable dependencia de la suerte epistémica estableciendo

diversas interrelaciones entre virtudes internas y externas o, más bien, entre aspectos internos y externos de esas virtudes. ¿Cómo es esto?

Una primera aproximación a virtudes epistémicas personales como la integridad epistémica, el rigor y el espíritu de rescate tiende a describirlas como virtudes internas: virtudes a las que se puede acceder —y también cultivar— reflexionando. Por otra parte, esa misma primera aproximación parece describir como virtudes externas a virtudes epistémicas procedimentales como la sistematicidad, la contrastabilidad empírica, el poder predictivo, el poder explicativo. Sin embargo, acercándonos más, pronto descubrimos un panorama más entremezclado.

También las virtudes personales tienen o, más bien, deben tener aspectos externos. Por ejemplo, la integridad epistémica, la rigurosidad y el espíritu de rescate que P cree tener como rasgos propios de su cultivada identidad epistémica, tal vez no sean más que arraigadas fantasías con que P encubre su pereza intelectual; y con dificultad se podrá examinar seriamente esta duda sin apelar a la ayuda intersubjetiva. Algo análogo se puede defender de una virtud procedimental como la sistematicidad. Pero consideremos todavía otra propiedad de estas virtudes.

Variaciones históricas de las virtudes epistémicas

No hay que alarmarse demasiado con los cambios en la lista de las virtudes epistémicas, así como en su comprensión. Son parte de las vicisitudes de los diversos procesos de aprendizaje, no institucionales e institucionales, y su consecuencia, la obtención de conocimientos no pocas veces inesperados. Así, algunas virtudes epistémicas, personales y procedimentales en cierto tiempo se arraigan y luego desaparecen. E, incluso entre las virtudes más resistentes a los cambios, su comprensión y su valor tienden a encontrarse subdeterminados y suelen modificarse. Una virtud epistémica personal, como el espíritu de rescate, tiene un significado diferente en una cultura epistémica que se quiere en profunda continuidad con lo realizado colectivamente en el sucederse de las generaciones, del que posee en una cultura epistémica que valore (¿y hasta sobrevalore?) la originalidad de cada contribución individual. Algo análogo hay que anotar respecto de las virtudes epistémicas procedimentales. Por ejemplo, lo que en tradiciones científicas muy influyentes se ha entendido por poder explicativo desde el

siglo XVII hasta la actualidad ha sufrido modificaciones. En el siglo XVII, un ideal común era la explicación teniendo como modelo mecanismos del tipo del reloj. Luego se buscó mayor abstracción procurando explicaciones por leyes. A su vez, estas explicaciones han variado, y son diferentes las explicaciones por leyes en la mecánica de las explicaciones por leyes que implican transformaciones de energía, como las leyes de la fisiología. [32]

¿Hay que temer a tales cambios? ¿Son mero producto del azar? Al menos en muchos casos, es posible reconstruir los rangos de variaciones históricas en las virtudes epistémicas como la tentativa de llevar a cabo ajustes en los diversos procesos de aprendizaje para obtener mejores conocimientos. Por desgracia, tales aprendizajes distan de haber sido o de ser lineales. En ocasiones, algunas variaciones históricas de las virtudes epistémicas han implicado retrocesos respecto de conocimientos ya adquiridos. Sin embargo, tales vicisitudes son previsibles si se toma en serio la inevitable *condición mixta* que rige la producción y la evaluación de los conocimientos: la *condición mixta de la suerte epistémica y de la responsabilidad epistémica.*

Con el propósito de continuar explorando esta propuesta bicalificadora, la contrastaré esquemáticamente con la importante propuesta sobre las virtudes epistémicas de Ernest Sosa. (No pretendo hacer justicia a la fuerza y los matices de esta propuesta. Sólo aludo a dos o tres aspectos para perfilar mejor, y acaso complementar, la propuesta bicalificadora.)

Un contraste entre una concepción calificadora o bicalificadora y una concepción facultativa de las virtudes epistémicas

Para las concepciones de las virtudes epistémicas que denomino «facultativas», una creencia se encuentra justificada si es resultado del funcionamiento apropiado de una facultad que permita conocimientos o virtud epistémica: se identifican, pues, algunas facultades con ciertas virtudes epistémicas. Según Sosa, el conocimiento es el resultado no casual del funcionamiento de una facultad confiable o virtud intelectual:

> Hemos llegado al parecer de que el conocimiento es creencia verdadera que surge de la virtud intelectual; creencia que resulta cierta en razón de la virtud y no sólo por coincidencia. [...] En el caso

> del conocimiento reflexivo necesitas, además, una perspectiva epistémica que valide tu creencia por su origen en alguna virtud o facultad tuyas. Confías en tu propia corrección, sosteniendo que tu creencia es cierta, porque ésta tiene su origen en una facultad o una virtud confiables. [33]

Sosa y otros identifican, pues, la virtudes con el funcionamiento correcto de facultades como la percepción, la memoria, la introspección, la intuición, el razonamiento. [34] En contra de esa identificación quizá se objete que no hay tal cosa como el funcionamiento correcto de una facultad y, mucho menos, como el funcionamiento correcto de una facultad fuera de contexto. Además, los contextos son radicalmente diferentes. Como respaldo de esta objeción tal vez se agregue que, por ejemplo, aunque se tenga una vista excelente, a menudo, confiar en los propios ojos frente a objetos pequeños, o en la niebla, o en la oscuridad, o cuando se ha bebido, o se está muy nervioso, o si se requiere cierto entrenamiento en un laboratorio y no se dispone de él, de seguro no es más que el resultado de una actitud de obstinación.

Ante estas objeciones, quizá se replique como lo hace Sosa: «Se tiene una facultad sólo si hay un campo F y hay un conjunto de circunstancias C tal que se distinguiría lo verdadero de lo falso de F en C». [35]

¿Qué aducir frente a esta relativización del funcionamiento de una facultad a «un campo F» y a «un conjunto de circunstancias C»? Esa relativización es apropiada, acaso imprescindible. No obstante, con tal relativización, ¿no se tambalea la propuesta de identificar facultad y virtud epistémica? Al menos, como consecuencia aparece un concepto de facultad cuyo funcionamiento es virtuoso sólo en situaciones a especificar con mucha precisión —«un campo F», «un conjunto de circunstancias C»—, pero no lo es fuera de estas especificaciones.

Por desgracia, las expresiones «un campo F» y «un conjunto de circunstancias C» aluden a condiciones vagas. Para darles contenido hay que recurrir a casuísticas demasiado diversas (porque dependen de contextos singularísimos). En ese caso, ¿cómo se puede conocer que una primera persona se encuentra en el «campo» y las «circunstancias» pertinentes para poder confiar en que sus facultades actúan como «conductores» de verdad, y no viciosamente?

Frente a dificultades como éstas, tal vez no resulte inútil dar un paso atrás y probar atender a un concepto de facultad que no sea conductor de verdad, como en las concepciones facultativas del conocimiento, sino promotor. En cuanto promotor, una facultad consiste en un poder innato, característico de la especie, para llegar a realizar actos intelectuales de acuerdo con la maduración calificada de un organismo, y a menudo también del entrenamiento no menos calificado en varias prácticas. Por consiguiente, en una concepción calificadora o bicalificadora, el concepto de facultad, en cuanto promotor, se puede reconstruir reelaborando materiales del concepto escolástico de *potentia:* los animales humanos, en cuanto animales de cierta especie con una estructura dinámica, confían, por ejemplo, en su capacidad general de percibir o de sacar conclusiones a partir de una inferencia. No obstante, tales animales pronto descubren que pueden ejercer esos poderes con diferentes grados de virtud o de vicio. Lo harán con ciertos grados de virtud sólo si sus organismos maduran de la manera apropiada. Pero esto no basta, porque algunos de esos poderes no pueden madurar si no se los ejercita en las prácticas pertinentes. (Como no se ha dejado de subrayar: con frecuencia algunas de esas prácticas son arduas, y para llevarlas a cabo hay que saber participar en complejas instituciones.)

Entre otras ventajas, esta política conceptual calificadora y no facultativa de las virtudes epistémicas no niega que los niños pequeños o las personas adultas, en particular, los ancianos, posean facultades como la percepción, la memoria o el razonamiento, aunque el funcionamiento de tales facultades a menudo se reduzca a operar como promotores pobres de verdad. Además, respecto de los niños, o incluso de los adultos, las virtudes epistémicas o intelectuales que se adquieren en el entrenamiento en varios tipos de prácticas (en ocasiones como parte de la socialización en alguna institución) permiten calificar el funcionamiento de tales facultades. Así, se contribuye a educarlas: se las desarrolla en cierta dirección.

Por otra parte, una propuesta facultativa no repara en la compleja interacción del operar de las facultades de los agentes epistémicos con sus productos y, por consiguiente, con las diversas historias en que esos productos cumplen algún papel, como lo hace esa variación de las concepciones calificadoras que son las concepciones bicalificadoras. Ya se advirtió de que los productos del conocimiento (creencias, teorías, aparatos como los microscopios o las computadoras) no son meros efectos externos

del ejercicio de ciertas facultades que, una vez producidos, quedan al margen de los procesos de conocer. Esos productos también tienen consecuencias epistémicas retroactivas: la posibilidad de volverse (con un *efecto de bumerán)* promotores de ampliaciones y correcciones del funcionamiento de esas mismas facultades.

Otra objeción facultativa: la propuesta bicalificadora debilita en exceso la relación entre virtud epistémica y verdad

Seguramente se objetará: si a las virtudes epistémicas se las concibe como promotores y no como conductores de verdad, las relaciones entre virtud epistémica o intelectual y la verdad, y, por lo tanto, la justificación epistémica y el conocimiento, se atenúan tanto que tienden a desaparecer, pues, a partir de la perspectiva de una concepción calificadora, o bicalificadora, en la condición mixta de la suerte epistémica y de la responsabilidad epistémica, parece eliminarse la segunda parte de esa condición. En cambio, tal peligro ni siquiera ronda las propuestas facultativas que conceptualizan una facultad como un conductor de verdad en cuanto identifican el funcionamiento excelente de la facultad con una virtud epistémica. ¿Qué aducir al respecto?

Por lo pronto, examinemos cómo Sosa distingue entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo:

A pesar de dejar la palabra «conocer» sin definición, uno podría proceder en tres niveles como sigue: a) afirmar que el conocimiento implica creencia; b) entender el conocimiento «animal» como si requiriera creencia apta sin exigir creencia apta defendible, por ejemplo, creencia apta que el sujeto aptamente cree que es apta, y cuya aptitud el sujeto puede entonces defender contra dudas escépticas relevantes, y c) entender el conocimiento «reflexivo» como si requiriera no sólo creencia apta, sino también creencia apta defendible. [36] (No sorprende Sosa cuando agrega: Estas son las ideas centrales de la virtud epistémica, teoría de la virtud epistémica, epistemología de la virtud.)

Concentrémonos en los conceptos b) y c). El conocimiento animal consiste en creencias aptas de primer grado sin creencias de segundo grado que indaguen, ponderen y evalúen las creencias de primer grado. (Respecto del conocimiento apto, la condición de justificación parece sustituirse por

conductores de verdad como la causalidad o, al menos, situarse cerca de esa sustitución.) Un animal, por ejemplo, un animal humano *P* tiene conocimiento apto de un objeto *x* si entre *P* y *x* hay relaciones causales que le permitan a *P* tener creencias verdaderas de *x* por estar apropiadamente constituido y apropiadamente situado en relación con x. En el conocimiento animal, *P* no tiene creencias de segundo grado. Así, la aptitud es un conductor de conocimiento. Si hay creencias aptas, hay conocimiento (en el vocabulario de Sosa: hay conocimiento animal). A partir de esta perspectiva externa, el conocimiento animal consiste en la confiabilidad de una facultad que genera —por ejemplo, a través de mecanismos causales— la creencia, sin tener creencias de segundo grado acerca de esa confiabilidad.

Por el contrario, el conocimiento reflexivo parte de la toma de distancia sobre las creencias de primer grado que serán evaluadas por creencias de segundo grado. El conocimiento reflexivo requiere, pues, que los agentes epistémicos conozcan cómo adquieren y evalúan sus creencias. Así, la condición de justificación, que parece ser la condición interna característica o, al menos, la más característica del conocimiento reflexivo, exige dar razones que respalden las creencias de primer grado.

Sin embargo, para Sosa, ¿de qué apoyos disponen esas creencias de segundo grado que constituyen el conocimiento reflexivo? ¿Con base en qué criterio o criterios es el conocimiento reflexivo también un conductor de verdad, justificación epistémica y conocimiento? Si no me equivoco, para Sosa, el criterio definitivo (el tribunal legítimo de última apelación) de la justificación es cierto tipo de coherencia entre las razones disponibles. Habría, pues, para el conocimiento reflexivo un tribunal de última apelación que pide la amplia coherencia de un cuerpo de creencias para la justificación de sus miembros, una coherencia suficientemente amplia como para incluir las metacreencias sobre los objetos *(object level)* y las facultades que las originan, y la confiabilidad de estas facultades. [37]

Entonces, según Sosa, un concepto de coherencia epistémicamente útil debe incluir las siguientes propiedades:

a) consistencia lógica;

b) alto grado de interconexión: lógica, probabilística, conformativa y explicativa. [38]

Con *b*, creo que Sosa se refiere a que ciertas creencias hagan más probables otras, que ciertas creencias confirmen otras, que ciertas creencias expliquen otras, y todo ello de manera interrelacionada. Sin embargo, aludir

a «grados de interconexión» aleja de un concepto de consistencia lógica propio de una normatividad rígida. Sosa también agrega la propiedad de

c) amplitud (generalidad) —tanto en pluralidad como en espectro. [39]

La coherencia tiene que considerar, pues, casos muy diferentes y de manera lo suficientemente abarcadora: debe tener la virtud de la generalidad. Además,

d) el tipo de coherencia que defiende Sosa «necesita incluir una perspectiva epistémica, una explicación, por lo menos esquemática, de las formas en las que creencias en varias categorías adquieren justificación epistémica: una explicación de cómo uno llega a conocer varios tipos de cosas comprendidas por creencias de ese cuerpo». [40]

Por otra parte, tal coherencia tiene que contar con dos propiedades más:

e) interrelación causal: muchas creencias tienen que relacionarse causalmente entre sí; [41]

f) ser «coherente (coherencia) con las experiencias relevantes de ese sujeto (lo cual cobra sentido si concebimos las experiencias relevantes como poseedoras de su propio contenido preposicional)». [42]

Téngase en cuenta que en la concepción bicalificadora de las virtudes epistémicas también se incluye un concepto de coherencia. Sin embargo, éste tiene contenidos más austeros; por lo pronto, entiende coherencia como consistencia lógica. De esta manera, si bien la consistencia lógica es una virtud epistémica procedimental decisiva, no pierde sus propiedades de ser una virtud epistémica entre otras: un promotor de verdad, no un conductor. Pero ¿qué consecuencias negativas tiene el ambicioso concepto de coherencia que Sosa propone?

Entre otras consecuencias, la manera facultativa de plantear el problema de la justificación de las creencias en el conocimiento reflexivo por definición prohíbe conflictos entre los diferentes requisitos *a-f* que conforman este concepto de coherencia. Esa prohibición no es casual. Sólo por ella el concepto de coherencia que se maneja en una concepción facultativa puede no volverse un promotor (de verdad, justificación epistémica, conocimiento...) y permanecer como conductor.

Pero ¿no es vana tal prohibición? Al parecer, la experiencia una y otra vez la echa abajo, porque, en casi cualquier práctica de conocimiento, los agentes epistémicos se encuentran tironeados por diferentes virtudes epistémicas tanto personales como procedimentales, y a menudo su juicio tiene que elegir entre darles prioridad a unas o a otras. (A veces incluso se

tienen que desatender los requerimientos de varias virtudes epistémicas.) Por ejemplo, para Quine y Ullian, en el desarrollo de una ciencia no se pueden eliminar los conflictos entre la virtud del conservadurismo (la manera en que Quine y Ullian entienden una virtud procedimental análoga a la virtud de la sistematicidad externa) y las virtudes de la generalidad y la simplicidad. Así, la teoría de Einstein (corregida, suplementada y complicada por Lorentz y otros)

> fue un caso glorioso de lograr simplicidad en sacrificio del conservadurismo. [...] No dejemos, sin embargo, que la gloria nos ciegue ante la virtud I [conservadurismo, o coherencia con las creencias pasadas]. Cuando nuestra ruptura con el pasado es excesiva, la imaginación se aturde; se necesita genio para divisar la nueva teoría, y hace falta un gran talento para poderse mover cómodamente en ella. Incluso la revolución de Einstein tuvo también su veta conservadora. [43]

Entonces, si se reconstruye la virtud del conservadurismo (compatibilidad con nuestras creencias pasadas...) como una versión de la virtud de la consistencia lógica, quizá se pueda aducir que, en cualquier proceso de conocimiento, tarde o temprano esta virtud entrará en conflicto, por ejemplo, con aquellas contrastaciones empíricas que pongan en entredicho o, de plano, refuten las creencias actuales. Por eso, en contra de la posibilidad misma de un tribunal último del conocimiento reflexivo, quizá se pueda defender que quien atiende los conocimientos en cuanto prácticas en procesos no institucionales e institucionales tendrá que aprender a vivir para siempre con conflictos, incluyendo incoherencias lógicas. ¿Cómo es esto?

Recordemos las conocidas dificultades en relación con los problemas de la luz enfrentadas por muchos físicos que trabajaban con los conceptos y las teorías en la tradición de Newton en los siglos XVIII y XIX. Una primera posibilidad hubiera sido afrontar esos problemas y no abandonarlos hasta que se lograse solucionarlos o disolverlos. Muchos físicos newtonianos eligieron otra vía: arrinconar en lo posible esos problemas y continuar trabajando con teorías que a cada paso mostraban su enorme productividad epistémica. No quiero defender que, en cualquier situación en la que entran en conflicto la virtud de la consistencia lógica y la virtud de la

productividad epistémica, haya que decidirse a favor de la segunda. (Por otra parte, ¿es la virtud de la productividad epistémica una virtud epistémica o una virtud práctica o un caso resbaladizo entre ambas?) Sólo indico que, si se afrontan conflictos de esa clase, es irrazonable creer que se dispone de una jerarquía inalterable de virtudes epistémicas y que, frente a tales conflictos, una única solución es la correcta.

Supongamos que P, en medio de sus investigaciones, se topa con una inconsistencia lógica en su teoría y decide dedicarle todos sus esfuerzos hasta acabar con ella. Tal vez P encuentre una mejor teoría. Sin embargo, también es posible que P se paralice, se quede pasmado: se arruine como investigador y arruine la investigación que tiene entre manos. En cambio, si P da prioridad a la virtud de la productividad epistémica, quizá logre trabajos de real valor y, con el tiempo y el desarrollo de su investigación, acabe eliminando la inconsistencia lógica que no podría haber disuelto sin esos trabajos. Por ejemplo, sin los trabajos de la mecánica newtoniana habría sido difícil, o tal vez imposible, llegar a los experimentos de Michelson y Morley. Pero, sin éstos, acaso no se habría logrado proponer una teoría lógicamente consistente y epistémicamente productiva de la luz.

Sin embargo, no sólo entran en conflicto las virtudes epistémicas de la consistencia lógica y la productividad epistémica; también las otras virtudes procedimentales suelen entrar en conflicto. Por ejemplo, a menudo se ha comparado la astronomía babilónica con la astronomía griega. La astronomía babilónica lograba predicciones relativamente exactas de algunos sucesos celestes (predijo eclipses). Pero lo hacía a partir de mitos que nada tienen que ver con lo que posteriormente se ha considerado como premisas racionales. En cambio, la astronomía griega, aunque inicialmente acertaba mucho menos en sus predicciones, poseía teorías explicativas que, en alguna medida, se pueden reconstruir como pertenecientes al mismo tipo de las teorías explicativas que las teorías científicas actuales. Así, se explicaban fenómenos naturales con base en fenómenos naturales y excluyendo factores sobrenaturales, digamos, la intervención de los dioses. (Tal vez resulte de interés notar que, mientras que la astronomía babilónica se estancó, la astronomía griega a partir de Andrónico de Rodas consiguió integrar tanto la *tradición de racionalidad teórica* que ella misma había desarrollado, como la *tradición práctica* de los babilónicos, y constituye el comienzo de la astronomía más o menos tal como hoy se la practica.) De nuevo: no quiero implicar con ello que el poder predictivo no importe; sólo

que ninguna virtud epistémica procedimental funja como el evaluador decisivo de una práctica de conocimiento.

Por otra parte, tampoco cuesta demasiado reconstruir conflictos análogos en relación con las virtudes epistémicas personales. Por ejemplo, un momento de la integridad epistémica lo constituye la autonomía. Sin embargo, la autonomía epistémica suele entrar en conflicto con el reconocimiento de la inevitable dependencia en cuanto sujetos cognoscentes: de esa profunda subordinación epistémica a la que busca hacer justicia la virtud de la cooperación. (Además, recuérdese que vivimos en un mundo de expertos: de «división del trabajo» entre las autoridades epistémicas y, por eso, en una cultura de la responsabilidad institucional.)

Así, a partir de los conflictos entre virtudes epistémicas tanto procedimentales como personales se vuelve necesaria la producción del conocimiento reflexivo: hay que deliberar. La capacidad de juicio de los agentes epistémicos tendrá que tener en cuenta, pues, la pertinencia y la fuerza de cada una de las virtudes epistémicas, sea cuando se sitúan en continuidad y se reafirman mutuamente, sea cuando entran en conflicto y una virtud epistémica procedimental o personal socava otras. Tomando como base esas deliberaciones se tomarán decisiones; a veces se privilegiará una virtud, y otras se buscará mantener varias en equilibrio. No hay que olvidarlo: los conflictos epistémicos son inevitables y frecuentes. Además, como las virtudes epistémicas son falibles, graduales, tienen aspectos internos-externos y admiten variaciones históricas, y, por eso, son promotores, y no conductores de verdad, justificación epistémica y conocimiento, ni la consistencia lógica ni la productividad epistémica ni el poder predictivo ni ninguna otra virtud epistémica, personal o procedimental, son la última instancia para evaluar prácticas de conocimiento. Porque no hay *última instancia*.

Frente a estas observaciones, regresa la objeción facultativa: ¿a partir de criterios tan endebles se trata de producir y evaluar los conocimientos, incluyendo los conocimientos científicos? Respuestas rápidas: no son criterios endebles; además, no se dispone de otros. Pero ¿es verdad que se carece de criterios menos frágiles? Responderé indirectamente teniendo en cuenta otra pregunta que Sosa enseña a responder: ¿cuándo es pertinente, y hasta imprescindible, apelar a las virtudes epistémicas?

La confianza general como confianza animal, y sus rupturas

Adoptando la terminología de Sosa, consideremos que un animal humano P tiene conocimiento animal o conocimiento apto de un objeto o suceso x si entre P y x hay, por ejemplo, relaciones causales que le permitan a P tener creencias verdaderas de x por estar apropiadamente constituido y apropiadamente situado en relación con x.

De seguro, muchos conocimientos son de este tipo. Al respecto, regresemos un poco a las observaciones del primer capítulo: los animales humanos tienen confianza general, pasiva, espontánea, de que disponen de los conocimientos más diversos: esos bienes imprescindibles. De ahí que, sin más, se *abandonen al* mundo. A la mayoría de los animales humanos, en la mayor parte de su vida, ni siquiera se les pasa por la cabeza poner en duda esa confianza. Por eso, también es posible calificar a esta confianza general, que en el capítulo III también se recogió como «confianza natural», de «confianza animal».

Claramente, a los conocimientos que conforman la confianza animal no se les pide ninguna clase de calificación. Y, por supuesto, tales creencias no son viciosas. Sin embargo, aunque desde una perspectiva externa pueden calificarse como conocimientos virtuosos, desde una perspectiva más interna esa calificación tal vez no tenga mucho sentido o, al menos, valor. ¿Cómo es esto? Sin duda, el conocimiento propio de la confianza animal, en la medida en que es conocimiento apto, es un conocimiento que se puede reconstruir como poseedor de las virtudes epistémicas pertinentes. No obstante, no se trata de conocimientos que se han *producido teniendo en cuenta* ciertas virtudes epistémicas (conocimientos lógicamente consistentes con otros ya aceptados, con poder explicativo, producidos por una facultad de percibir altamente fiable...). Tampoco son conocimientos que *hayan sido calificados o bicalificados* por tales virtudes. Pero, si esos conocimientos no han ameritado calificación, es porque no la necesitan. Son conocimiento, y punto: creencias verdaderas que se relacionan de manera apropiada con su objeto, y que hasta el momento no han despertado la menor desconfianza. A la mayoría de los animales humanos no sólo no les asalta la duda de que sean conocimiento, sino que tampoco se les ocurre que tales conocimientos necesiten justificarse en la forma de alguna

calificación o bicalificación. Precisamente, son conocimientos que forman parte de su confianza animal.

No obstante, no se ha dejado de advertir: esa confianza animal, esa confianza general o mundana no pocas veces se rompe. De ahí que se comience a confiar y desconfiar conforme al *principio de confianza en cuanto presunción.* Explícitamente se tienen confianzas particulares o singulares en conocimientos particulares o singulares. Estas confianzas particulares o singulares son más o menos reflexivas y, al adoptarlas, se subraya la condición 2 de la confianza. Son confianzas que piden discernimiento: diversas calificaciones o bicalificaciones a partir de ciertas virtudes epistémicas.

A diferencia de la perspectiva externa, a partir de la cual se reconstruye la confianza general o animal en el conocimiento, en las confianzas particulares o singulares de conocimientos particulares o singulares se adoptan perspectivas también internas. Así, para una propuesta calificadora, la perspectiva es interna en la medida en que las virtudes epistémicas que justifican las creencias son propiedades internas de la mente del agente epistémico. Por eso, el agente no sólo puede descubrirlas por medio de la reflexión, sino que —al menos en parte— tiene que cultivarlas con la reflexión. A la vez, la propuesta bicalificadora es sólo *relativamente* interna: algunas de las virtudes procedimentales únicamente se pueden conocer y cultivar mediante la observación y la experimentación. Por ejemplo, la contrastabilidad empírica de una creencia o el poder predictivo de una teoría no se pueden descubrir por medio de la introspección o la memoria. Algo similar hay que indicar de algunas virtudes epistémicas personales.

Por otra parte, la justificación de rasgos de carácter y de procedimientos en cuanto virtudes epistémicas es ante todo externa. A partir de la condición 2 de la confianza, los agentes epistémicos procurarán apoyarse en condicionales empíricos verdaderos como: «Si P posee los rasgos de carácter epistémicamente virtuosos A, B, C... y opera con los procedimientos epistémicamente virtuosos A, B, C..., obtiene más conocimientos que si careciera de tales virtudes personales y procedimentales». [44]

Otra ventaja —¿menor?— de la concepción bicalificadora: se trabaja con un concepto de virtud que incluye las virtudes epistémicas y las morales

En una concepción bicalificadora fundada en un concepto común de virtud, las virtudes epistémicas y las morales se consideran promotores de diversos bienes. Por ejemplo, virtudes morales como la generosidad o la valentía son rasgos de carácter que se educan con el propósito de promover, en una persona P, cierto modo de desear, creer, emocionarse, actuar generoso o valiente. Sin embargo, afirmar que la persona P es generosa o valiente no implica afirmar que, en toda situación, P actúe de modo generoso o valiente. Análogamente, se le puede atribuir a P esa forma de la generosidad epistémica que es el espíritu de rescate, sin que P en toda situación procure recoger lo mejor de cualquier propuesta. De esta manera, se subrayan rasgos comunes de la normatividad tanto en moral como en epistemología.

No obstante, este concepto común de virtud de una concepción bicalificadora no presupone defender con Aristóteles la *tesis de la unidad de la virtud.* Ni siquiera, con mayor modestia, se quiere respaldar la *tesis de la unidad de las virtudes epistémicas,* por un lado, y la *tesis de la unidad de las virtudes morales,* por el otro. Al contrario, la concepción bicalificadora subraya el carácter no pocas veces conflictivo tanto de las virtudes epistémicas entre sí (por ejemplo, se puede ser mezquino y valiente), como entre las virtudes epistémicas y las virtudes morales (por ejemplo, algunos progresos del conocimiento han contribuido a retrocesos morales). Ahora bien, este carácter conflictivo de las virtudes no impide que la posesión y el cultivo de una virtud suela tener diversas resonancias, y hasta implicaciones directas —de estímulo, de reafirmación...— en el cultivo y el fortalecimiento de otras virtudes. (Por ejemplo, tal vez el ejercicio de la integridad epistémica tienda a incitar el ejercicio de la integridad moral, y viceversa.)

Urge ya, sin embargo, aunque sea abruptamente, preguntarse: con estos heterogéneos materiales en torno tanto a los modelos demarcadores y productores como a las relaciones entre la confianza y las virtudes epistémicas, ¿qué concepto de conocimiento se puede reconstruir ya, si es que se puede reconstruir alguno?

4. Intentando armar el rompecabezas: el concepto de conocimiento en cuanto concepto desgarrado

Se han barajado varias caracterizaciones o —para usar una palabra más neutral— varias descripciones del conocimiento tales como

a) creencia verdadera y justificada de algún modo pertinente;

b) creencias virtuosamente fiables pero falibles;

c) creencia verdadera generada por mecanismos apropiados, por ejemplo, causales;

d) creencias de primer grado bicalificadas epistémicamente por creencias de segundo grado o, más precisamente, por virtudes epistémicas.

Para abordar la variedad *a-d* de descripciones del conocimiento, una primera posibilidad consiste en defender que en muchas lenguas, por ejemplo, en castellano, el uso de la palabra «conocimiento» es ambiguo, tal como en castellano el uso de la palabra «banco» lo es y, así, a veces significa un asiento, mientras que otras alude a una institución de crédito. Sospecho que resignarse a esa posibilidad no sería más que sucumbir a la pereza intelectual. Las descripciones *a-d* tienen poco o nada que ver con un accidente del lenguaje o con la ambigüedad. Además, cuando esas descripciones se introducen en diversas prácticas argumentativas lo hacen con buenas justificaciones y hasta reconocible fuerza persuasiva.

Por eso, propongo recoger el concepto de conocimiento como un concepto desgarrado. Hago memoria: un concepto desgarrado conforma una subclase de los conceptos heterogéneos y se caracterizó como concepto heterogéneo aquel cuyas condiciones necesarias de aplicación, o condiciones principales de aplicación (sus paradigmas...), no están coordinadas.

Así, un concepto heterogéneo *HE* es un concepto desgarrado *HE(d)* sí:

1. La *condición de inestabilidad conceptual.*
2. La *condición de los conflictos externos.*
3. La *condición de interdependencia práctica.*

Continuemos suponiendo que el concepto de conocimiento admite descripciones tan diversas como *a-d.* A cada una de éstas, los modelos demarcadores y productores les otorgan justificaciones; por desgracia, éstas tironean al juicio en una u otra dirección y a menudo no resulta claro por

cuál descripción hay que inclinarse. Por supuesto, no es difícil defender una u otra descripción con fuertes argumentos. Si no me equivoco, esta situación permite ya que se aplique al concepto de conocimiento la *condición de inestabilidad conceptual*, que es la condición común a todos los conceptos heterogéneos.

Pero hay varios tipos de inestabilidad conceptual dependiendo de si ésta es generada por un conflicto interno o externo. Respecto del concepto de conocimiento, tanto *a* y *b* como *c* y *d* operan como descripciones alternativas. En las descripciones *a* y *c* figura la condición de verdad. Esta no sólo se encuentra ausente en las descripciones *b* y *d*, sino que no podría introducirse en ellas; específicamente en la descripción *b* de conocimiento no se puede introducir una condición de verdad. (Si una creencia *x* es verdadera, *x* no puede ser falsa. En cambio, si una creencia *x* es falible, *x* puede ser falsa.) Por lo tanto, respecto de las descripciones *a-d* estamos ante conflictos externos y, así, se satisface la segunda condición de los conceptos desgarrados, o *condición de los conflictos externos.*

Se objetará que, en relación con las descripciones *a-d,* no se trata de descripciones alternativas del conocimiento, sino de respuestas a preguntas diferentes que atañen al conocimiento. La descripción *a* y, de seguro, también la descripción *c* son respuestas a la pregunta «¿qué es conocimiento?». Por el contrario, las descripciones *b* y *c* son respuestas a la pregunta «¿cómo se obtiene conocimiento?». ¿Acaso no son ambas preguntas por completo diferentes?

Por lo pronto, obsérvese que estas preguntas básicamente no difieren respecto de los conceptos no heterogéneos. La respuesta a la pregunta «¿qué es un triángulo?» parece dar toda la información necesaria para responder —al menos, para dar la primera respuesta— a la pregunta «¿cómo se obtiene un triángulo?». En cambio, éste no es el caso con los conceptos heterogéneos. Si estas observaciones son correctas, la diferente relación con las preguntas «¿qué es *x?*» *y* «¿cómo se obtiene *x?*» es un criterio para sospechar que estamos ante algún tipo de conceptos heterogéneos.

Pero regresemos al concepto de conocimiento. ¿Se aplica también a las relaciones entre las caracterizaciones *a* y *b* la tercera condición de los conceptos desgarrados, o *condición de interdependencia práctica?* Es habitual que los participantes en prácticas de conocimiento a menudo actúen como si *b*, *creencias virtuosamente fiables pero falibles*, fuese una

descripción del conocimiento capaz de caracterizar lo que hacen: sus experiencias y prácticas en procesos tanto institucionalizados como no institucionalizados de conocimiento. Por eso, no creo que sea desencaminado calificar a la descripción *b* como *concepción operativa del conocimiento.* Por ejemplo, cuando se alude a los conocimientos científicos y a la historia de los conocimientos científicos, la descripción de conocimiento que se usa suele ser *b:* «Durante siglos, la teoría geocéntrica satisfizo abrumadoramente la condición de justificación pertinente del conocimiento». También se tiende a recoger la confianza en los conocimientos en la vida cotidiana a partir de la concepción *b:* «Sé que mi hija está en casa porque acabo de oír sus pasos». O: «Sé que Manola fue ayer al cine porque me lo aseguró su hermana».

Además, la caracterización *b* interviene claramente en frecuentes conversaciones en torno a atribuciones de conocimiento como la siguiente:

—¿Estás seguro de conocer *a?*

—Sí que lo estoy.

—Reflexiona un poco, porque de ese conocimiento dependen nuestros planes para actuar respecto de *a, b* y *c.* ¿Estás, pues, absolutamente seguro?

—En lo que cabe. Pero, claro, no soy infalible.

Este diálogo vuelve a hacer patente la *condición mixta de la suerte epistémica y de la responsabilidad epistémica* que rige las prácticas de conocimiento, al menos las mínimamente complejas. Sin más, frente a las presiones del oponente acerca de si está seguro, el proponente muestra que participa de una cultura de la responsabilidad institucional respondiendo «En lo que cabe». Sin embargo, cautelosamente esa respuesta no elude la posibilidad de estar equivocado: tal vez se tiene mala suerte epistémica.

A su vez, en no pocas prácticas argumentativas, la caracterización *a* de conocimiento como *creencia verdadera y justificada de algún modo pertinente* se introduce junto con figuras del «observador imparcial», o la del «punto de vista externo» como parte de una *cultura de la crítica* de b. De esta manera, cuando se discute sobre creencias que se calificaron en el pasado como conocimientos, no es raro hacer anotaciones como ésta: «La hermana de Susana estaba justificada en creer que ésta seguía en México, pero se equivocó porque por razones de trabajo Susana de pronto tuvo que viajar a Dallas». O: «Tus creencias eran virtuosamente fiables y por eso tuviste razón en apoyarte en lo que consideras como conocimientos durante el desarrollo de tu investigación zoológica. Felizmente no perdiste de vista

que tales conocimientos eran falibles. Por desgracia, luego descubriste que eran conocimientos falsos y, por lo tanto, ningún conocimiento».

Argumentos de la forma de los anteriores son comunes en el interior de las prácticas de conocimiento. Tanto en la vida cotidiana como en las ciencias, estos argumentos conciben el conocimiento como un proceso que con frecuencia se recalifica. Así, en las diversas prácticas de conocimiento, las caracterizaciones *a* y *b* cumplen funciones importantes. Más todavía, de seguro se distorsiona profundamente el complejo fenómeno del conocimiento si no se lo atiende a partir de una perspectiva lo suficientemente abarcadora como para tener en cuenta la interdependencia en la práctica de las caracterizaciones *a* y *b.*

Por otra parte, la relación entre *c* y *d* se asemeja a la relación entre *a* y *b*, pues, cuando se discute sobre muchos conocimientos, casi inevitablemente se toma *d* como punto de arranque de la concepción operativa de un participante en el proceso de conocimiento: *creencias de primer grado bicalificadas epistémicamente por virtudes epistémicas.* En consecuencia, tales participantes, teniendo como concepción operativa *d*, procuran averiguar de qué modo las creencias en cuestión son epistémicamente virtuosas, y por eso promueven verdades, y con ello conocimientos. De ahí que a veces se cuestionen las bicalificaciones de esas creencias con preguntas sobre sus virtudes epistémicas, tanto personales como procedimentales. Por consiguiente, se investiga: ¿la creencia A es el resultado de la facultad de percibir operando de manera adecuada en las circunstancias adecuadas?, ¿el agente que ofrece el testimonio B es epistémicamente íntegro?, ¿de qué experimentos se dispone para respaldar las creencias C?, ¿tiene la teoría D algún poder predictivo?

Supongamos que muchas preguntas como éstas se responden con una afirmativa. No obstante, en cualquier momento se podrá introducir como test la concepción *c, creencia verdadera generada por mecanismos apropiados.* Así, no pocas veces teniendo en cuenta nuevas experiencias o nuevos argumentos suele indicarse: «Las creencias A, B, C, pese a estar bicalificadas por virtudes epistémicas tan sólidas como X,Y, Z, no son generadas por mecanismos, por ejemplo, causales, que funcionan adecuadamente; por lo tanto, no son conocimiento». Sin embargo, en la práctica tales críticas sólo se pueden articular, por así decirlo, «desde dentro» de *d:* a partir de creencias de segundo grado que articulan, y discuten, las bicalificaciones producto de las virtudes epistémicas.

¿Qué significa la expresión «desde dentro»? Desde luego, no significa «en el interior de la mente de una persona P puramente reflexionando». Por el contrario, se hace referencia a prácticas intersubjetivas de conocimiento, incluyendo las prácticas de conocimiento científico y sus diversos trabajos: construcción de teorías, propuestas de leyes, experimentos... Precisamente, es en esas prácticas donde sus participantes postulan figuras tales como la del «observador ideal» o «el punto de vista de la tercera persona», y otras construcciones análogas, como patrones normativos a tener en cuenta.

Una cultura de la crítica depende, pues, en la práctica, de concepciones operativas que la postulan. Y viceversa: la gente se empeña en adquirir *creencias virtuosamente fiables* o *creencias de primer grado bicalificadas epistémicamente por virtudes epistémicas*, porque la práctica ha enseñado que dichas creencias son los mejores candidatos a promover ese bien que amarra a la realidad, el conocimiento.

VIII
Confianza, relaciones sociales y virtudes prácticas

Una vez más regresemos al primer mapa de la confianza, al *mapa formal.* En ese mapa se distinguen las formas de confianza directa o confianzas no controladas por la ley de un Estado —confianza general prerreflexiva y confianzas particulares y singulares reflexivas— y las formas de confianza desplazada, que no son sólo reflexivas, sino también legalmente controladas. Siguiendo esas distinciones es posible reconstruir, al menos gruesamente, dos formas de relaciones sociales:

- las que operan con formas de confianza directa, prerreflexivas o reflexivas, o formas de confianza no controladas por la ley o *relaciones comunitarias,* y
- las respaldadas en confianzas desplazadas que se apoyan en las leyes de un Estado o *relaciones legales.*

Pregunta: ¿hay uno o varios vínculos entre las relaciones comunitarias y las relaciones legales o estas últimas pueden subsistir —porque pueden motivar— sin el apoyo de las primeras? Aunque la ya introducida segunda protesta no es *directamente* una respuesta a esta pregunta, sospecho que elaborarla, además de otros aportes, nos aproxima a una respuesta o, al menos, ofrece materiales para buscar una respuesta. Reitero esa protesta: *No, no se puede, ni tampoco sería deseable reducir la mayor cantidad posi*ble de relaciones sociales a confianzas desplazadas: a formas directa o indirectamente respaldadas en formas legales de relacionarse.

Pero ¿cómo se debe tratar esta protesta? ¿Hay que aceptarla sin más? Por lo pronto, previamente a su discusión, me detengo a atender los modelos bajo los cuales se pueden articular ambos tipos de relaciones sociales.

1. Los modelos legales

Varios empleos prácticos —¿o, más bien, desesperados?— del *principio de desconfianza sistemática* pueden reconstruirse como modos de producir la emoción del miedo: miedo de que una persona o un grupo mientan; miedo de que no cumplan sus promesas; miedo de que manipulen; miedo de que traicionen; miedo de que me ataquen y me causen dolor... Así, se despide o, al menos, se le otorga un lugar menor a los diversos tipos y subtipos de confianza directa —confianzas interpersonales entre conocidos o relativamente desconocidos, confianzas en instituciones no sancionadas legalmente...—. Como consecuencia se tenderá a reducir en lo posible las relaciones sociales que descansan en tipos o subtipos de confianza directa a relaciones a subsumir bajo modelos legales respaldados por las leyes de un Estado, que es aquello contra lo cual se levanta la segunda protesta.

Sin embargo, ¿acaso no sobran razones para procurar tales reducciones? ¿No hay motivos por doquier para tener miedo, desconfiar y pedir garantías legales? ¿Cómo se justifica una protesta en contra de estas reducciones, en apariencia al menos, tan razonables? Demos varios pasos atrás. Para examinar en qué consiste el *principio de desconfianza sistemática en cuanto productor de miedo,* presto un poco de atención al entorno conceptual del miedo: *achicarse, amenazar, ansiedad, aprensión, asustarse, daño,* desconfianza, espanto, horror, inseguridad, intimidarse, pánico, parálisis, peligro, susto, temblar, temor, terror.

Reflexionando sobre algunos usos de estas palabras, es posible aproximarse al concepto de miedo, indicando que se trata de *una fuerte emoción de P si P percibe un peligro o presiente un posible daño que la amenaza. Esta emoción suele acompañarse de ansiedad, aprensión, inseguridad. Tal vez como consecuencia aparezcan actitudes de temeridad o, por el contrario, de parálisis de la acción.*

Es fácil comprobar que hay varios tipos y subtipos de miedo. Pero muchos de estos tipos y subtipos no carecen de interrelaciones. Por eso, propongo reconstruir algo así como el *continuo del miedo* o, con más precisión, el *continuo personal-social de los miedos.* En un polo de este continuo encontramos miedos personales como el miedo a la amenaza de fantasmas o a subirse en un avión y, en el otro, miedos predominantemente

sociales como el miedo a una crisis económica o al terrorismo. No obstante, en este continuo abundan las conexiones. Por ejemplo, el susto de P de subir a un avión quizá pueda reconstruirse como teniendo directa o indirectamente raíces sociales (en los programas de televisión que P prefiere, con frecuencia se alude a amenazas terroristas a aviones). O el pánico a la crisis económica tal vez tiene en P motivaciones idiosincráticas (P pasó su infancia en la miseria...).

Entonces, parece que ya es posible comprobar que un modo de influir en los deseos, las creencias, las emociones, los intereses... y, por consiguiente, de mover a la gente a actuar de cierta manera, y hasta de condicionar e incluso determinar esos deseos, creencias, emociones, intereses..., acciones es

a) el continuo *personal-social de los miedos.*

Por ejemplo, se amenaza a P con un daño y, P actúa de acuerdo a esa amenaza. ¿Cómo hay que evaluar a) como motivo de desear, emocionarse..., actuar? Sin duda, a) sirve de confiable indicador de peligros en muchos contextos. No obstante, en varias tradiciones se considera que a) no sólo es un bien más o menos contextual, sino que se califica a a) de bien social imprescindible. Por eso, de manera implícita y, a veces también explícitamente, se ha elogiado, y en no pocas ocasiones se propone construir una *cultura del miedo.* Esta cultura dispondría de recursos suficientes para convertir el *continuo personal-social de los miedos,* digamos, *«salvajes»* —esos miedos espontáneos que de inmediato hacen presente la vulnerabilidad de las personas y tientan con la parálisis o la temeridad— en un *continuo de miedos «cultivados»* que ofrecen motivos razonables para actuar.

Como respaldo de tal propuesta, se observa que una cultura del miedo contribuye a que las personas abandonen su indiferencia y su falta de ideales, y rompan con sus pequeñas autocomplacencias, su tranquilidad de duermevela, su conformismo con jornadas que no requieren mayores esfuerzos. Una cultura del miedo —que es, por supuesto, una cultura de la desconfianza— parece, pues, que revitaliza, que regenera. Pero no sólo eso. Al parecer, una cultura del miedo tendría dimensiones políticas decisivas en tanto produce un generalizado estado de alerta. En particular, los miedos cultivados característicamente sociales —miedos cultivados a la inseguridad urbana, a la crisis económica, al crimen, al terrorismo, a la

guerra...— restauran el respeto a la ley y el aprecio a las instituciones del Estado.

Acerca de varios de estos temas, el *Leviathan* de Hobbes no es mal lugar para informarse, en tanto que el uso que hace Hobbes de algo parecido a un *principio de desconfianza sistemática en cuanto productor de miedo* tiene una propiedad totalizadora: abarca tanto los miedos a la naturaleza como —tal vez sobre todo— las desconfianzas interpersonales e institucionales. [45] Además, Hobbes le otorga al miedo algo semejante a una propiedad teleológica: todo miedo es, en último término, miedo a una muerte violenta.

Teniendo en cuenta las historias de la vida cotidiana de muchas —¿de *todas* las?— sociedades, ¿hay que apoyar ya estos dictámenes de Hobbes? Al menos, no sin temores, cotidianamente se repite: los rostros a menudo son máscaras, pues de las otras personas percibimos gestos, conductas, no sus deseos, no sus creencias, no sus emociones. ¿Quién no ha recibido mentiras que se hicieron pasar por confesiones *directas del alma*, y hasta emociones fingidas que escenificaban la sinceridad misma? ¿Quién alguna vez no ha sido manipulado, traicionado? Quien reflexione sobre tales experiencias a partir del *principio de desconfianza sistemática en cuanto productor de miedo* de seguro sospechará de las creencias que la gran mayoría de las personas declara, y de los deseos y las emociones que muestran o, más bien, aparentan mostrar.

De ahí que acaso se concluya que conviene despojarse de las confianzas interpersonales e institucionales y, alerta, no *apoyarse* más que en sí mismo. Por consiguiente, teniendo en cuenta esa inevitable vulnerabilidad de cada animal humano, tienta la estrategia «La mejor defensa es el ataque». A veces incluso se acepta ese *dictum* como la última palabra de la sabiduría práctica, tanto individual como colectiva: mejor que improvisar defensas, atacar para prevenir. Señala Hobbes:

> Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo como la anticipación, es decir, el dominar pormedio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. [46]

No obstante, enseguida precisa Hobbes que aplicar esa sabiduría práctica da menos rendimientos de los que se supone. Tal estrategia no consolida

situaciones de modo duradero, pues tarde o temprano reaparecen los peligros. ¿Por qué? Una relación de dominación, por calificarla de algún modo, «privada», o relación de dominación de una o varias personas sobre una o varias otras, o de un grupo sobre otros grupos «por medio de la fuerza o de la astucia», en cualquier situación, en cualquier momento, puede interrumpirse. Por mucho que sea el poder del que disponga una persona o un grupo para dominar, es posible que aparezcan personas o grupos con más fuerza o astucia, o que, reunidos con otros u otras, modifiquen las relaciones de poder. En consecuencia, la dominación «privada» es inestable: de coyuntura. De ahí que

> es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les haga tener miedo a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. [47]

La conclusión que saca Hobbes de esta tendencia a la guerra es con razón bien conocida. En tales circunstancias, el animal humano no puede ser más miserable, porque «existe continuo miedo y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve». [48]

Se objetará que, para generar relaciones contractuales que no sean frágiles y, por lo tanto, acechadas continuamente por el miedo a la muerte, hay varias posibilidades de respaldar estas relaciones. Por ejemplo, los hombres y las mujeres en tanto que hombres privados y mujeres privadas, o incluso los diversos grupos por sí mismos, podrían establecer entre sí relaciones sociales que les garantizaran un bienestar duradero mediante la firma de contratos de mutuo beneficio para vivir en paz. Hobbes señala que —¿lamentablemente?—, respecto de las relaciones contractuales «privadas»,

> quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el miedo de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de naturaleza, en

> que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios miedos. [49]

De ahí que las relaciones contractuales «privadas» sean tan poco confiables como las relaciones de dominación «privada». Ni unas ni otras son escudos duraderos en contra de la violencia. Ni unas ni otras son capaces de poner un alto a la peor forma de la ansiedad humana: sobrevivir zozobrando. Para Hobbes, la única conclusión que se deben sacar de estas observaciones es inequívoca:

> Debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente al cumplimiento de sus pactos, por el miedo de algún castigo más grande que el beneficio que esperan [...], tal poder no existe antes de erigirse el Estado. [50]

Ordenando las anteriores observaciones como premisas, reconstruyo lo que en la tradición de los modernos con frecuencia se considera como el *argumento de Hobbes* (y para el cual encontramos apoyos en varios pasajes de los capítulos 13 al 15 del *Leviathan).* Pero, si se prefiere, también se puede considerar este ordenamiento de premisas como el *argumento político de la cultura del miedo.* Este argumento respalda el afán de convertir la mayor parte de las relaciones sociales en relaciones regidas por la ley: Premisa 1: En el estado de naturaleza —esto es, antes de la fundación de un Estado—, los animales humanos tienen diversos intereses, algunos de los cuales deben considerarse como sus derechos naturales. Pero no pocos de éstos entran en conflicto, lo que tiende a producir una guerra latente o abierta de todos contra todos.

Premisa 2: Para el animal humano, la precondición 1 para obtener un bien es no estar muerto.

Premisa 3: Para la sociedad de los humanos, la precondición 2 para obtener bienes, incluyendo los bienes de la civilización —carreteras, escuelas, libros, maquinarias, ciencias, artes...—, además de la precondición 1, es que sus miembros, por no desconfiar constantemente entre sí, no tengan que preocuparse a cada paso en permanecer vivos.

Premisa 4: La paz social o cese de la guerra de todos contra todos es el presupuesto de la condición 2: vivir de tal manera que el miedo a la muerte violenta no guíe todas las acciones.

Premisa 5: La paz social sólo se logra si los animales humanos ceden al Estado todos sus derechos naturales. [51]

Premisa 6: Sólo si un Estado es absoluto —tiene completa autoridad para constituir y regular con leyes el orden político y dispone del monopolio de la violencia para respaldar el cumplimiento de las leyes—, puede garantizar la paz social.

Conclusión: Si los animales humanos quieren asegurarse de estar vivos y de no tener constantemente miedo a una muerte violenta, y, por consiguiente, de ser capaces de obtener los bienes de la civilización, deben ceder sus derechos naturales a un Estado absoluto.

Para quien acepte este argumento, presumiblemente una cultura del miedo es la única cultura de la prudencia. Casi diría —bordeando la paradoja— sólo en tal cultura se aprende esa lógica del autointerés que es capaz de ayudarnos a vivir sin la compañía del *continuo personal-social de los miedos salvajes*, espontáneos, pues en medio de esa cultura se aprende a romper el círculo vicioso de la violencia y, por lo tanto, del miedo a una muerte violenta. Tal ruptura se lleva a cabo mediante la subordinación a un Estado absoluto que posee el monopolio de la violencia.

Así, respaldados por este argumento, hay que reiterar que un modo de influir y condicionar, y hasta de determinar los deseos, las emociones, los intereses... y, ante todo, las acciones de los animales humanos es

a) el *continuo personal-social de los miedos.*

Con dificultad se negará la eficacia de a) y, de esta manera, del frecuente actuar de la gente por miedo a sanciones. Sin embargo, a partir de una cultura del miedo se defiende una propuesta más ambiciosa: no sólo se indica que *un* motivo para actuar es el miedo, sino que el miedo es el motivo seguro que hace que la gente cumpla con la ley y, tal vez, en última instancia, es el *único* motivo genuino. Pero si se acepta que el *único* motivo por el cual la gente obedece a la ley es por miedo a los castigos, de seguro se aconsejará que, si una relación social es importante, conviene que esta relación esté respaldada por una relación legal, pues sólo las relaciones respaldadas por la ley tienen detrás el poder de un Estado y, por lo tanto, sólo respecto de esas relaciones se puede despertar los miedos a los castigos, y, así, tener seguridad de que se cumplirá con las obligaciones contraídas.

Sin embargo, ¿no hay razones que apoyan la segunda protesta que precisamente defiende la falsedad de esa conclusión y, así, que no toda

relación social importante debe ser una relación legal? Antes todavía hay que indagar: ¿es verdad que sólo se obedece la ley por el miedo a sanciones institucionales? Quizá se observe que, al menos,*parece* también haber otros modos de influir en los deseos, los intereses..., las acciones de la gente. Por ejemplo,

b) los incentivos positivos.

De acuerdo a *b),* también se actúa guiado por la espera de recompensas de todo tipo (estímulos económicos, afectivos, institucionales como reconocimientos públicos...). Tal vez no sin razón se dude si los incentivos positivos son motivos independientes de los miedos, o son parasitarios de éstos. Acaso sólo sean su versión amable: se comienza con el incentivo positivo y, luego, cuando éste falla, se acude a los incentivos negativos, al miedo.

Sin embargo, también es común que se propongan como otros modos de influir, y hasta como los mejores —«mejores» en un sentido prudencial, moral, político...— modos de influir en apariencia, al menos, radicalmente diferente de los anteriores:

c) las razones.

De acuerdo a *c),* se supone que cabe la posibilidad de actuar incluso por puro convencimiento e incluso en contra de incentivos tanto positivos como negativos, porque se considera que hay razones para actuar de ese modo. Por consiguiente, las razones podrían ser otro tipo de motivo para que la gente cumpla con la ley, junto al miedo y los incentivos positivos. No obstante, tal vez se ponga en duda si las razones son motivos genuinos: si a solas, con independencia de los incentivos negativos y positivos, tengan la capacidad de operar como motivos para actuar. Pero incluso suponiendo que la doble motivación de incentivos positivos y negativos por un lado, y razones por otro, es real, tal vez se defienda todavía que *a)* y *b)* tienen claras ventajas motivacionales sobre *c).* ¿Cómo es esto?

Por lo pronto, a partir de una *cultura del miedo* se concluirá que el *continuo de los miedos* es suficiente motivación para que se actúe de acuerdo con la ley, no sólo respecto de la ley criminal, sino también en relación con el derecho privado. De esta manera, no se necesita la normatividad de las razones. Más todavía, para respaldar la ley y motivar a actuar según ella, no sólo es necesaria y suficiente la motivación de a), sino que todo otro tipo de motivación es superfluo. Tales afirmaciones, ¿son tan defendibles como parecen a primera vista? La autoridad de la ley, ¿sólo

reside en la capacidad de un Estado de emitir amenazas con sanciones institucionales?

Una posible alternativa a la cultura del miedo para respaldar la autoridad de la ley: la trama normativamente plural

De nuevo apelo a los modelos productores. Así, paralelamente a cómo lo hicimos en relación con la confianza que se deposita en las instituciones científicas, indaguemos, pues, de qué manera un ciudadano P aprende a confiar en la ley en sociedades democráticas regidas por un Estado de derecho (o, al menos, aproximadamente regidas por un Estado de derecho, o que se encuentran en transición hacia un Estado de derecho...). En tales sociedades (en apariencia, al menos, ésa suele ser, sospecho, una autocomprensión bastante generalizada de los ciudadanos de tales Estados), la confianza en la autoridad de la ley es interiorizada a través de confianzas interpersonales e institucionales. Quizá se observe que en ese aprender juega un papel decisivo saber que, cuando se viola la ley, se imponen sanciones. Sin embargo, ese saber de las sanciones no se adquiere como un aprendizaje especial con independencia de los demás aprendizajes sociales. ¿Cómo es esto?

Una vez más acudamos a la ayuda de metáforas, esta vez, a la de la trama. Una conjetura: ni *a)* es el hilo principal del cual dependen los otros hilos de la trama de la autoridad de la ley —ni para respaldarla o motivarla —, ni tampoco es un hilo independiente, sino que es un hilo más: un hilo de mucho valor teórico y práctico, pero uno más. Sin embargo, si se quiere formular una jerarquía, al menos una jerarquía en principio entre los hilos de esa trama, acaso se pueda defender la siguiente: en primer lugar, en sociedades democráticas regidas por un Estado de derecho, la gente confía en las reglas de ese sistema suponiendo que son razonables y aproximadamente justas. En segundo lugar, la gente confía en las reglas de ese sistema suponiendo que son incentivos positivos que promueven varios tipos de bienes sociales y personales (paz, prosperidad económica, seguridad individual...). En tercer lugar, la gente también se conduce según esas reglas porque sabe que, de no hacerlo, es probable que recaigan sobre ellas sanciones institucionales. Pero ese «primero», «segundo» y «tercero» no es fijo: no rige para todo contexto. Se trata más bien de una trama

dinámica con movimientos constantes: en los diferentes contextos, los diferentes hilos convergen de manera diferente para fortalecer la trama. Si bien hay regularidades, en ciertos momentos de la vida de un ciudadano o de un grupo, uno de esos hilos de hecho puede resultar el prioritario y, en los otros, otros.

Quienes se encuentren insatisfechos con la metáfora de la trama tal vez acepten reconstruirla con una variación del *argumento de los apoyos alternativos.* Se supone que la mayoría en una democracia apoya las leyes porque cree que hay buenas razones para hacerlo. Pero a veces habrá situaciones en las que no se podrá hacer uso de este apoyo y se tendrá que recurrir a otros como los incentivos positivos o, en último término, el miedo a sanciones. Por ejemplo, pareciera que la mayor parte del tiempo que la gente maneja un auto no se comporta según las reglas del tráfico por miedo a sanciones, digamos, no arrolla a los transeúntes porque puede haber policías que lo observan; sin embargo, en algunas circunstancias, como cuando se trata de dejar de tomar alcohol en una fiesta, es claro que mucha gente ajusta su comportamiento teniendo presentes las posibles sanciones. Un ejemplo extremo: tal vez la mayoría de la gente no intenta asesinar a sus colegas de trabajo, incluso a los más insoportables, sólo porque tiene presente las sanciones que recibirá. No obstante, en situaciones dominadas por los celos o la ambición de poder, para algunas personas saber de tales sanciones quizá es un motivo fuertemente disuasorio para no cometer un asesinato.

De seguro, un partidario de las culturas del miedo atacará esta propuesta de respaldar la autoridad de la ley. Aducirá: implícitamente se reconoce que el poder de *c),* las razones, al menos, a menudo no basta y, por eso, con frecuencia se necesita *b),* los incentivos positivos y, sobre todo, *a),* los incentivos negativos: las amenazas con sanciones. Con facilidad se radicaliza esta objeción y, tal vez se defienda que suplementar a), con c), en sentido estricto, no sólo vuelve superfluo a c), sino que se trata de un mero adorno para esconder, y atenuar, la dura realidad del actuar siguiendo *a).* Porque *es a)* el motivo por el cual efectivamente se actúa y, por consiguiente, una cultura del miedo provee todo lo que se necesita para respaldar la autoridad de la ley. Además, hay una ventaja: de hecho, se sabe que tarde o temprano *a)* en la mayoría de los casos es capaz de vencer las más diversas resistencias y, así, de mover a las personas en contra de lo que correcta o incorrectamente consideran sus mejores razones (convicciones

morales, religiosas, políticas, afectivas...) o sus más fuertes incentivos positivos. ¿Cómo se puede intervenir en este debate? De nuevo, recurro a herramientas ya usadas: la oposición entre las concepciones aditivas y estructurales de x.

Según una *concepción aditiva,* hay que entender una trama como un conjunto de hilos independientes entre sí. En consecuencia, *a)* y *b)* y, además, *c),* de ser un motivo genuino, serían motivos independientes. Cada uno de esos motivos podría operar, pues, sin la colaboración de los otros. Si éste fuese el caso, quien defienda el argumento político de la cultura del miedo, ¿no parece tener razón? ¿Acaso las amenazas con sanciones institucionalizadas no son el respaldo más eficaz y, también, más económico para motivar la obediencia a la ley?

He aquí una objeción: ¿cómo se explica que en un sistema legal que una importante mayoría confía en que es legítimo, esto es, que está respaldado en razones o, más todavía, que es justo o, al menos, que es una buena aproximación a la justicia, rige de manera diferente —por ejemplo, es más estable— que un sistema legal que los mismos ciudadanos descalifican como ilegítimo?

Una respuesta a esta pregunta la encontramos en la interpretación de la trama de la autoridad según una *concepción estructural.* Así, en un sistema legal que se considera legítimo, parece razonable esperar que la mayoría confíe sin más en que las reglas de ese sistema son suficientemente justas, aunque en gran medida se ignore cuáles son las razones por las que se tiene tal confianza. A su vez, de acuerdo a una concepción estructural, los incentivos sólo juegan el papel de reafirmadores contextuales de tales razones. Por supuesto, las amenazas con sanciones están ahí, como parte del horizonte social. Pero se considerara que la aplicación de sanciones conforma la excepción de ese horizonte, no la regla. Además, se presupone que sólo una minoría vivirá pendiente de tales excepciones, no la mayoría. Y, por supuesto, un sistema legal, cualquier Estado, se mantiene en pie por la confianza general —por vaga que ésta sea— que la mayoría deposita en él. Entonces, si la concepción estructural de la trama de la autoridad de la ley es la correcta, ya ni siquiera en el interior de las relaciones legales es posible reducir todas las motivaciones para actuar a amenazas con sanciones institucionalizadas.

¿Tienen alguna fuerza estas observaciones para considerar que el respaldo a la autoridad de la ley es una trama normativamente plural de

razones e incentivos positivos y negativos? [52] Por lo pronto, atendamos a otra pregunta: ¿en qué sentido estas observaciones inciden en la segunda protesta? Hay que reconocer que ésta es diferente del argumento anterior a favor de una trama normativamente plural. En la segunda protesta se objeta ese producto del afán de garantías que es el intento de reducción de las confianzas interpersonales e institucionales, de todas las relaciones sociales importantes, a relaciones respaldadas por la ley. Por supuesto, con la segunda protesta no se quiere disminuir el valor de las relaciones respaldadas por la ley. ¿Quién podría negar, y cómo, que el Estado de derecho de una sociedad democrática conforma la organización política menos mala que conocemos? No hay que dejar de subrayarlo: *indudablemente* es la menos mala.

Sin embargo, con la segunda protesta se quiere recordar que hay muchas relaciones y formas de la vida social que desbordan no sólo la perspectiva que instaura una cultura del miedo, sino también todas las relaciones legales. Pero ¿cuáles serían esas relaciones y formas de vida?

2. Los modelos comunitarios

Con la palabra «comunidad» a menudo se hace referencia a una forma social que se organiza con relaciones que se califican de «íntimas» y «profundas». A veces también se las adjetiva de «armónicas» y hasta de «orgánicas». Sin embargo, no hay que limitar el uso de palabras como «comunidad» y «comunitario» a cómo se establece o se podría o debería establecer una sociedad. (Mucho menos hay que identificar ese uso con su derivado, esa palabra que, como tienden a hacerlo las palabras *-ismos*, indica una desmesura: «comunitarismo».) [53] Además, en esta reflexión no interesan tanto las macroestructuras sociales como las relaciones que caen, si es que caen, bajo los modelos comunitarios: posibles relaciones que con razón habría que denominar «comunitarias». ¿En qué consisten?

En primer lugar, estas relaciones son respaldadas por formas o tipos de *confianza directa* y, así, no están regidas por la ley y, ni siquiera son relaciones contractuales en sentido vago. (Más todavía, ciertas dosis de improvisación, y hasta en no pocos casos de aventura, a veces las visita.) Sobre todo, el abuso, la transgresión o la ruptura de tales relaciones no se acompañan —al menos, no se acompañan directamente— de sanciones legales.

En segundo lugar, son relaciones que persiguen fines no meramente incompatibles entre los miembros de una comunidad, grande o pequeñísima (un credo religioso, un partido político, una asociación vecinal, un grupo para hacer deporte o bailar, una amistad...), sino fines que convergen:fines *comunes.* De ahí que, si tales relaciones son efectivas, establecen esbozos o fragmentos de comunidad más o menos duradera, más o menos momentánea. Por consiguiente, a partir de tales relaciones se tienen tareas que se comparten, por frágiles y pasajeras que sean.

En tercer lugar, al consolidarse tales relaciones se pone de manifiesto el ejercicio de virtudes prácticas como la benevolencia, la generosidad, la honestidad o el coraje.

En cuarto lugar, entre quienes participan de esas tareas y disponen de esas virtudes se multiplican las actitudes y, a menudo, los deseos, las emociones, los intereses, las expectativas de reciprocidad... —incluso no

pocas veces de ayuda recíproca—. A estas actitudes también se las puede denominar *«confianzas afectivas comunitarias»* que consolidan la relación.

En consecuencia, las relaciones sociales bajo un modelo comunitario, a la vez que generan una comunidad (relativamente duradera como una iglesia o un partido político, o tan momentánea como el encuentro en un congreso entre dos cirujanos del corazón de países lejanos) la reafirman. Así, reafirman los nexos entre quienes la constituyen. Por eso, la autoaplicación implícita y, en ocasiones, explícita del predicado «pertenencia a la comunidad C», para muchos miembros de la comunidad respectiva, según los contextos tiene diversos grados de importancia. Incluso en muchos grupos (religiosos, políticos, empresariales, deportivos...) o en algunas tradiciones científicas o artísticas, autoaplicarse el predicado «pertenencia al grupo C» o «pertenencia a la tradición C» —aunque no haya ninguna afiliación formal a C— construyen parcialmente la propia identidad y es signo de orgullo.

De esta manera, las relaciones comunitarias, en tanto que relaciones no sancionadas por la ley, no constituyen algo así como «conductores de comunidad» (y, mucho menos, «conductores de sociedad justa» o «conductores de algún aspecto de la vida buena»). La sola suposición parece un desatino. Sin embargo, hay relaciones contractuales que, respaldadas por el Estado —en el caso de algunas culturas del miedo por el Estado absoluto— se *postulan* como conductores de la paz. Por el contrario, las relaciones comunitarias son sólo —¿sólo?— promotores de comunidad y vida justa: a menudo, promotores más o menos difusos que necesitan calificarse por diversas virtudes o, más bien, se bicalifican a la vez por virtudes prácticas, tanto personales como procedimentales.

Por lo pronto, para desarrollar el argumento, supongamos que las relaciones sociales que se rigen por modelos legales y aquellas que lo hacen por modelos comunitarios poseen no sólo varias funciones sociales imprescindibles, sino que son portadoras de valores importantes, individuales y colectivos. Pero ¿cuáles serían ejemplos más o menos característicos de *tipos* de relaciones comunitarias? Enumero los siguientes candidatos:

a) relaciones comunitarias *más allá* de las relaciones legales, o relaciones *de formación;*

b) relaciones comunitarias *más acá* de las relaciones legales, o relaciones *de compañía;*

c) relaciones comunitarias *al costado* de las relaciones legales, o relaciones *de participación pública.*

Respecto de las sociedades en las que hay relaciones legales más o menos estables, los indicadores «más acá», «más allá» y «al costado» sugieren una situación subordinada y, tal vez, incluso parasitaria de las relaciones comunitarias respecto de las relaciones respaldadas por la ley. De esta manera, se ubica a las relaciones sociales propias de los modelos comunitarios como aquellas que, si bien no se dejan reducir a las relaciones legales, se construyen a partir de las relaciones legales o con algún tipo de vínculo con ellas. ¿Hay que hacerle caso a esta sugerencia? Antes de ocuparme con más detenimiento de las posibles interrelaciones entre ambos modelos, esbozo algunos ejemplos de relaciones comunitarias.

Relaciones de formación

Cuando se reflexiona sobre el conocimiento o sobre la vida moral, religiosa, política... de los animales humanos, no pocas veces se los considera como agentes constituidos. Esta es una enorme distorsión, no inocente, por otra parte. Para corregirla implícitamente ya se advirtió: no hay que dejar de recurrir a los modelos productores. En este caso, por ejemplo, urge preguntarse cómo llegaron a ser los animales humanos lo que son: cómo consiguieron su madurez en cuanto agentes epistémicos y prácticos. Respecto de esos animales que son los humanos uno de los hechos más notorios consiste en su lenta maduración sostenida por algún tipo de red de afectos que, a menudo, incluye emociones profundas y duraderas. Alguna forma de lo que denominamos «familia» es el lugar más común de tales redes, en la cual se permanece largo tiempo y de la que se depende, sin garantías, pues inevitablemente el pequeño animal humano tiene que confiar: tiene que *abandonarse a* esa red, *apoyarse en* quienes lo cuidan y educan. Por supuesto, aquí interviene de manera masiva la suerte, pues el pequeño animal humano no puede elegir, ni investigar, a quienes integran su red inicial de afectos y cuidados. Además, las personas sólo tardíamente pueden sospechar si tuvieron buena o mala suerte y si sus muestras de constante vulnerabilidad no han sido un gravísimo error que comprometió el resto de sus días.

No es difícil, pues, discernir que en las relaciones de formación prima la condición 1, o *de dependencia*, de la confianza: de una dependencia que, en gran medida, depende de la suerte. Respaldándose en esas confianzas generadas por redes de afectos, se hace presente, a la vez, la condición 3, o *de las expectativas positivas*, que no hacen más que afianzar ese dejarse sostener por tal red de afectos. Porque el pequeño animal humano no sólo no puede sobrevivir sin nutrición, ropa, educación..., sino, al parecer, sin algunas dosis de cálida intimidad: de aprobación y festejo. (Por eso, no sólo se nos puede definir como *animales conflictivamente herederos*, sino también, no sin malicia, como *animales adictos al reconocimiento.)*

O, dicho de otro modo: las niñas y los niños se desarrollan rodeados o, más bien, en interacción con la vida cognitiva y emocional de los adultos y, a través de ella, de comunidades (la familia, el barrio, la escuela...) y sus respectivas herencias culturales. De nuevo, no hay opción frente a estas dependencias, con o sin suerte. De ahí que al reflexionar un poco acerca de las relaciones de formación regresen una vez más las metáforas de la confianza: los animales humanos transcurren su infancia sumidos en un protector o agresivo «clima» familiar, en una «atmósfera» interpersonal de confianza tal vez sin base y hasta ilusoria, pero necesaria para sobrevivir. Esa total subordinación afectiva de los comienzos marca toda la vida. (Las investigaciones psicológicas al respecto no hacen más que confirmarlo.)

No obstante, poco a poco se va conformando la capacidad de desconfiar, desarrollando cierto distanciamiento, y tal vez críticas a las personas en las que previamente se había depositado más afecto y confianza. Porque se sabe: en las familias no sólo se practican virtudes como la benevolencia y la generosidad en el cuidado y el deseo de protección, sino también vicios como la frustración, el resentimiento y la manipulación. (De ahí que, por desgracia, las familias no pocas veces también sean, para citar el verso de Octavio Paz en *Pasado en claro,* «nidos de escorpiones».)

Sin embargo, en los comienzos la capacidad de desconfianza no sólo es secundaria de la confianza general (apenas salpicada de pequeñas desconfianzas que con facilidad se integran en ella), sino que, para constituirse, las diversas formas de desconfianza dependen de la confianza general. De lo contrario, ¿con qué materiales se podría operar? Sólo cuando la niña o el niño se encuentran más o menos conformados (y, también, malformados) en los «climas» de intimidad o de pseudointimidad que producen esas redes de afectos que se llaman o mal llaman «familias», de

vez en cuando el animal humano ya adolescente va haciendo ajustes a sus confianzas —creencias, emociones, expectativas...— iniciales. Así, se introduce la condición 2 de la confianza, o *de discernimiento.* Pero, durante mucho tiempo, cuando aparecen actos que de algún modo expresan desconfianza —zozobras, enojos, miedos, dudas—, éstos tienden a producirse como sucesos focales en el transfondo de confianzas todavía no resquebrajadas. (Repito: no es posible comenzar a aprender con la duda metódica. Pero tampoco con el «juego del parecer». La observación «esto parece azul» o «esto se parece a una gallina» es lógica y psicológicamente secundaria de «esto es azul» o «esto es una gallina».)

Una vez que se consolida la condición 2, y la niña o el niño pueden comenzar a esbozar preguntas críticas, preguntas de comprensión, de verdad, de valor, esta relación comunitaria de formación, y las redes que la sostienen, se descubre como pasajera. En algún momento se aprenderá a exigir el cumplimiento de los derechos que respalda el Estado. Así, habiendo alcanzado el agente ciertos grados de autonomía, en varias circunstancias se atiene a relaciones que puede, en alguna medida, controlar. Pero no pocas veces los intentos de control son, por supuesto, sólo apuestas o, incluso, como ya se anotó, plegarias.

Por consiguiente, los más variados tipos de familia o asociaciones análogas son el primero en una serie de agrupamientos que, a su vez, preparan o no para participar en los siguientes: la escuela, el club deportivo, el laboratorio o la fábrica en la que se trabajará... Pero el agente en formación, en el primero de los agrupamientos en los que participa, al menos en sus inicios, tiene poca capacidad para juzgar. Claro, *desde afuera*, se puede acusar a un padre de abuso, y apelar a la ley para proteger al niño. Pero éste, si es pequeño, no puede hacerlo: sólo puede confiar, con buena o mala suerte. (Entre otros aspectos, de seguro no es posible, ni por lo demás sería deseable que la ley pueda ordenar, planear y evaluar los deseos y las emociones en el interior de una familia.)

Denominemos a estas relaciones de formación «relaciones de formación inicial general». Quizá se objete que quien presenta con tal asimetría las relaciones de formación inicial general, más que describirlas o analizarlas, defiende una pedagogía irresponsablemente romántica o ciegamente conservadora. O, tal vez, se oscila entre ambas posiciones. Esa objeción todavía se agrava si se defiende —como quiero defender— que esta presentación de las relaciones de formación *no* se limita a las relaciones de

formación inicial general de los primeros años, sino que es parte de *cualquier* formarse, particular o singular, en oficios y profesiones, sin excluir —¿paradójicamente?— aprender a formular los tipos de preguntas críticas pertinentes. Precisamente, ésta era la propuesta que se introdujo a partir de los modelos productores del conocimiento en el capítulo VII respecto de cómo alguien se inicia en sus diversas prácticas de conocimiento, incluyendo las prácticas más complejas del conocimiento científico.

A nivel personal las relaciones de formación inicial, tanto general, como particular o singular conforman relaciones asimétricas pero pasajeras de confianza. No obstante, a nivel de la sociedad en su conjunto, este tipo de relaciones, *más allá* de las obligaciones legales y atravesadas inevitablemente por la suerte, no es pasajera: con cada nuevo animal humano vuelve a reaparecer, más todavía, reaparece en el entrenamiento de cualquier tipo de formación. Por eso, de seguro no habría personas o las habría de manera deficiente si las relaciones de formación no fuesen comunitarias, al menos en parte. Y no hay opción. De estas historias de formaciones tanto iniciales generales como particulares y singulares, que comienzan con emocionadas confianzas en algún momento interrumpidas por penosas desconfianzas, se hacen las sociedades: se hace la vida humana.

Relaciones de compañía

Como ejemplos característicos de relaciones comunitarias *más acá* de las relaciones legales hay que atender un continuo históricamente móvil de relaciones *de compañía*. Entre éstas transcurre gran parte de la existencia de la mayoría de las personas. (¿En alguna medida: de *todas* las personas? Recuérdese que la primera amenaza con que Hobbes, de seguro con razón, nos asustaba acerca del «estado de naturaleza» era que se trataría de una «vida solitaria».)

En uno de los extremos de ese continuo que son las relaciones de compañía encontramos *relaciones más o menos simétricas*. Estas relaciones pueden tener diversa intensidad y conllevar compromisos diferentes: desde gente que nos rodea un poco por buena o mala suerte (las y los colegas de trabajo, conocidos con los que conversamos de vez en cuando, los vecinos...) hasta relaciones más específicas de amor o de amistad.

Vale la pena demorarse en esta última. Porque de haber relaciones comunitarias *puramente* de confianza, incluso *reveladoramente* de lo que la confianza *es*, éstas serían las relaciones de amistad. Su importancia (tantas veces invisible) es tal, que en ciertos momentos de la vida mucha gente llega a confiar más en la honestidad y la capacidad de simpatía de una amiga o un amigo que en los vínculos de sangre. ¿Por qué? Por ejemplo, pregúntese por ahí en qué consiste una amistad. De inmediato es fácil recoger respuestas como las siguientes:

- «Aquellas y aquellos que te reconocen por lo que eres y a quienes te puedes exponer sin miedo».
- «En las amigas y los amigos se halla ayuda, protección, amparo: gente que no te va a jugar sucio».
- «Quienes están ahí para apoyarte en tiempos de necesidad y dolor. Pero también aquellas y aquellos que enseguida te buscan para celebrar».
- «La expresión más clara de afinidades íntimas y, a veces, hasta secretas. Por eso, una amistad sólo en parte se elige. Ante todo se descubre. Pero se trata de un descubrimiento personalísimo». (De ahí que a menudo las amistades no sean transitivas: lo que una persona descubre en el otro no pocas veces sólo ella lo descubre.)
- «Cierta salvaguardia del desamparo; barreras que se levantan contra algunas desventuras recurrentes de la vida».

En cada sociedad hay convenciones que dan pie a expectativas más o menos estables respecto del continuo móvil de las relaciones de compañía. Pero el significado de tales convenciones es vago y, casi sin excepciones, contextual. Así, no hay nada parecido a leyes que rijan los derechos y las obligaciones de los familiares, de las y los colegas, de los conocidos y, mucho menos, de las amigas y los amigos. Más todavía, tales relaciones en gran medida se conforman como *disruptivamente* y hasta *protestadoramente* no contractuales. (De seguro, sería horrible una sociedad en la que se hubiese institucionalizado un «código de la amistad» del tipo del código penal o del código comercial, y, así, hubiese «juzgados de la amistad» ante los cuales una amiga o un amigo pudiese demandar legalmente a otra u otro por no haber honrado las «obligaciones de la amistad».) Por eso, como en cualquier forma no sancionada de confianza —y más tratándose de una relación más o menos *puramente* de confianza

como la amistad—, las interacciones que la conforman se dejan reconstruir sin dificultades a partir de las tres condiciones de la confianza.

Claramente, toda amistad se genera a partir de la condición 1, o *de dependencia.* La amiga o el amigo, en alguna medida, *se abandona a*, *se abre*, *se apoya en* la amiga o el amigo. En circunstancias habituales no sólo no se teme un «juego sucio» con ese *abandonarse*, *abrirse*, *apoyarse*, sino que se da por sentado que el otro brindará «ayuda, protección, amparo». Porque precisamente el *primer saber* de la amistad consiste en asumir cuidados y, a la vez, en presuponer que se será cuidado. Esos cuidados reconocen que se puede contar con esa persona sin miedos al desaire y, mucho menos, a la competencia y las trampas, esos miedos que suelen envenenar muchas relaciones de compañía, como las interacciones entre colegas. (Por eso, acerca de las amigas y los amigos se repite: qué descanso poder hablar de lo que oprime el corazón contando con la generosidad del otro y, así, sin calcular gestos ni palabras, sabiendo de antemano que en el peor de los casos luego habrá tiempo para aclarar ofensas, malentendidos, raspones. No menos se advierte: qué descanso divagar sin ton ni son, con el sólo propósito de estar juntos y sin que haya que explicarse demasiado.) De ahí que las interacciones de la amistad no sólo suelan poner en segundo plano las relaciones estratégicas, sino que, en muchos casos, explícitamente se las desatiende.

A su vez, las amistades se consolidan al profundizar la condición 3 de la confianza: convirtiendo las *expectativas positivas* en un juego de anticipaciones recíprocas que buscan comprometer. Se conoce: no pocas veces un amigo anticipa que el otro anticipa que tal vez en este momento no hay que, digamos, hablar de algunos temas que quizá inútilmente los separen (en ocasiones que los podrían separar tal vez para siempre). De esta manera, a menudo se sabe que el amigo posee ciertas opiniones —políticas, morales, religiosas...— que son diferentes a las propias, pero a tientas y, a veces, a tropezones, ambas partes aprenden a bordear esos abismos.

Más todavía, ni siquiera respecto de los asuntos que más directamente conciernen, en una genuina amistad se considera que hay que vivir en el ámbito de lo totalmente explícito. Nadie ignora que con los amigos a veces hay entendimiento sin muchas palabras o, al menos, que hay un terreno común que permite discrepar y hasta enojarse, sin que en el fondo pase gran cosa. Acaso a éste se lo podría denominar el *segundo saber* de la amistad: el saber *de lo implícito.* Como en pocas circunstancias de la vida, en la

amistad muchas anticipaciones que pertenecen al ámbito de lo no dicho en ocasiones no sólo comprometen: atan.

No obstante, como en las demás relaciones de confianza, la condición 2, o *de discernimiento,* no desaparece en ese *abandonarse* al otro, sino que a menudo marca los límites de la amistad. Así, si bien toda amistad en sus comienzos también depende de la buena o mala suerte, en algún momento, la primera persona asume la responsabilidad por sus amigos. Por ejemplo, con responsabilidad tal condición interviene cuando se intenta distinguir la amistad de una tentación que la ronda, y que por lo demás tiende a pervertir las otras relaciones de compañía: esa forma de la corrupción a que se hace referencia con la palabra de desmesura «amiguismo». Porque aunque los ecos de la amistad resuenan en toda la vida de la persona, los amigos ante todo forman parte de lo privado (por más que éste sea un ámbito difícil de demarcar). Cada vez que se usa la amistad para obtener privilegios y encumbramientos en la vida pública —profesional, de los negocios...—, peligrosamente se convierte la amistad en una posible antesala del delito.

Sin embargo, no nos olvidemos del otro extremo de ese continuo móvil que también se deja subsumir bajo la expresión «relaciones de compañía». Sin duda, hay relaciones de compañía notoriamente asimétricas: aquellas en las que una primera persona P no es acompañada, sino que sólo acompaña. Al respecto, téngase en cuenta las interacciones de ayuda que se entablan con esas clases de personas que se agrupan bajo rótulos como «gente desprotegida»: niños sin hogar, discapacitados, ancianos, enfermos terminales, personas con graves conflictos de adicción, desempleados crónicos... En tales ocasiones, una o varias personas o un grupo P no se ocupa de «gente desprotegida» porque P ejerce como oficio tal cuidado (en posiciones sociales articuladas por relaciones contractuales como las del médico, el enfermero, el psicólogo, el trabajador social...). Más bien, P lo hace porque por alguna razón considera que vale la pena —está moralmente obligado, la prudencia lo aconseja, es útil para el vecindario...— hacerlo. Por supuesto, P también puede participar, si bien *al costado,* en continuidad con los ordenamientos pertinentes; por ejemplo, yendo más allá de lo que estrictamente le exige la relación contractual que ha contraído como médico, enfermero, psicólogo, trabajador social.

No es difícil comprobar que en las relaciones de compañía no asimétricas a menudo se busca propagar el tipo de confianza que califiqué en el capítulo III de «militante»: recomponer lazos rotos de confianza o

instaurar confianza en personas o grupos en dónde hasta el momento no la ha habido. Con estos propósitos, P quizá genere expectativas positivas —condición 3 de la confianza— que le permitan que «gente desprotegida» adquiera o readquiera la capacidad de confiar interpersonal: capacidad *de abandonarse, de abrirse, de encomendarse...* a otras personas, condición 1. Pero tampoco se pasa por alto la capacidad de discernir cuándo es prudente hacerlo, condición 2 de la confianza. (Desde el punto de vista de la primera persona, en la desesperación, tener relaciones no reciprocas de compañía, relaciones de consuelo, de seguro se vivirá como un golpe de buena suerte. En tales momentos, contar con quien escuche, no sólo con lucidez, sino también con compasión, puede resultar decisivo para sobrevivir.)

Respecto de las relaciones de compañía he usado la expresión «continuo móvil». Sin duda, a menudo sus formas y subformas cambian de carácter o se vuelven lábiles, y una relación poco a poco o de pronto se convierte en otra. Así, a veces una enferma a quien cuidamos o un compañero de un club de deportes se vuelven una amiga o un amigo íntimo. La inversa también es válida: amistades estrechas de pronto dejan de serlo. Por ejemplo, debido a la prosecución de intereses divergentes, buenos amigos se vuelven apenas conocidos que, si por casualidad se encuentran, ya no tienen mucho de lo que hablar entre sí.

Relaciones de participación

El entorno conceptual de la palabra «participar» que se requiere en este contexto está formado por palabras como *apuntarse a algún hacer sin estar ni institucionalmente obligado ni obligado por la ley, asociarse voluntariamente, compartir, cooperar, integrarse en una empresa, solidarizarse.*

Este concepto de participar que se propone *al costado* de las relaciones contractuales presupone, pues, que bajo el concepto

de participar sólo se subsumen acciones que no son deberes ni institucionales ni legales. Así,

1. Participar es actuar por ciertas razones (morales, políticas, religiosas...),
2. en un hacer que se considera de valor,
3. sin tener obligaciones respaldadas por la ley.

Acaso se aclaran las condiciones 1 y 2 del concepto de participar si se considera uno de sus contraejemplos: la falta de motivación y de impulso para emprender una acción, esas cualidades de quien difícilmente se deja obligar o siquiera concernir. Tales cualidades van de la indiferencia y el desánimo al silencioso y, a veces, ni siquiera asumido desdén y hasta desprecio. (Con desánimo y desdén se puede cumplir con todas las obligaciones que manda la ley.)

Pero ¿cuáles son algunos de los ejemplos que caracterizan este concepto de participar? Si tenemos especialmente en cuenta la condición 3, entonces, todas las relaciones comunitarias pueden ser subsumidas como participar. Por supuesto, se puede distinguir entre las participaciones privadas (aunque la palabra «participar» suena rara, y con razón, porque no se habla de «participar» en la familia o en una amistad) y las participaciones públicas.

De manera notoria, un ejemplo de participación pública son aquellas acciones que se llevan a cabo como ciudadano. Tal vez se objete que la participación ciudadana no introduce una relación *al costado* de las relaciones regidas por la ley, sino que *es* una relación regida por la ley. Porque ciudadanía se define con conceptos legales: básicamente, la participación ciudadana reside en cumplir con las obligaciones propias del Estado del que se es ciudadano. (A su vez, en principio, la función de cada Estado es proteger a sus ciudadanos frente a las violaciones de sus derechos.) Sin embargo, aunque se esté de acuerdo en que el concepto de ciudadanía es un concepto legal, permanece la pregunta si tal concepto es unidimensional y, así, *sólo* legal, o se trata de un concepto pluridimensional que acepta variedades de aplicación como un participar que incluye la condición 3. Si lo fuese, este concepto poseería, por ejemplo, dimensiones políticas más o menos independientes de su dimensión legal, y también dimensiones morales —prudenciales...—, *al costado* de su dimensión legal. Pero ¿cómo se puede defender un concepto pluridimensional de ciudadanía?

El argumento sistémico de la democracia

Partidarios de un concepto unidimensional en exclusiva legal de ciudadanía tal vez concedan (o, al menos, deberían conceder para fortalecer su posición) que el concepto de ciudadanía se vuelve pluridimensional sólo

cuando se aplica a regímenes no democráticos, o a regímenes que se encuentran en transición a la democracia, o a democracias en crisis, o a democracias con algún tipo de dificultad. En situaciones como éstas quizá sea aceptable, y hasta necesaria, la participación ciudadana pluridimensional para consolidar el concepto legal de ciudadanía (por ejemplo, asistir a concentraciones de resistencia civil, concurrir a manifestaciones callejeras, intervenir en los medios masivos de comunicación, escribir panfletos desde el exilio...).

No obstante, se objetará que éste no es el caso en democracias en pleno funcionamiento: en «democracias parlamentarias normales». En éstas hay que operar con el concepto legal unidimensional de participación: basta, pues, que en las ocasiones requeridas haya suficiente gente que vote. Pero ni siquiera tiene que hacerlo la mayoría de la población para que se legitimen los procedimientos electorales (para mantener competitivas las elecciones). De esta manera, según este argumento sistémico, sólo cuando se procura constituir o sanar un sistema político democrático es deseable que, más allá de los profesionales de la política, algunos ciudadanos se ocupen en los asuntos públicos. Una vez que el sistema democrático se halle constituido o reconstituido, pero ya en funcionamiento, es suficiente con un concepto legal de participación: con el voto de confianza que explícita o implícitamente una parte importante de la población le otorga regularmente al sistema democrático cuando se llevan a cabo elecciones. Así, ¿para qué interferir en un sistema que funciona? Peor todavía, quizá la mayoría de las interferencias resulten disfuncionales. ¿Por qué?

Tal vez se responda: como los otros subsistemas del sistema social, como el subsistema sanitario, el subsistema económico... , el subsistema político una vez constituido cobra una complejidad creciente que es difícil de comprender, digamos, en sus interrelaciones con otros subsistemas. Por consiguiente, la falta de motivación para participar políticamente en democracias parlamentarias normales, lejos de tener que lamentarse, cobra una función positiva: sirve de freno al vértigo simplificador con que opera la demagogia presente, por ejemplo, en autonombrados líderes populares y en los medios masivos de comunicación (televisión, periódicos, revistas...). Unos y otros, trabajando con protestas puramente negativas, sólo tienden a generar exasperación política. Por lo tanto, tarde o temprano, tales protestas provocan insatisfacción, desaliento, zozobras..., y, en condiciones propicias,

disturbios sociales. ¿Qué se puede objetar, si es que se puede objetar algo, a este argumento sistémico?

Un oponente, entre otras objeciones, quizá señale lo que considera como uno de sus supuestos escondidos: el concepto de democracia plenamente funcionando concebido como un sistema más o menos autosuficiente. He aquí otra conjetura: quizá este supuesto sea más abarcador de lo que se supone, y más ramificado. Acaso incluso tenga que ver con todo aquello que se ataca en la segunda protesta: la tentativa de reducir las relaciones sociales importantes a relaciones legales. ¿Cómo es esto? Supongamos que se concibe al sistema democrático y, en general, a las leyes de cierto Estado como pudiendo prescindir de las relaciones comunitarias y, por eso, tanto de las confianzas directas que las constituyen como de las diversas virtudes que las respaldan. Por lo tanto, se estaría tratando al sistema de leyes de ese Estado como si fuesen «procesos *perpetuun mobile*». ¿Qué es eso?

«Procesos *perpetuum mobile*» y «procesos precarios»

Se postula la propiedad *perpetuum mobile* de una máquina que continúa en movimiento sin recibir energía suplementaria de fuentes externas. Por supuesto, en esta reflexión no interesa la fraudulenta y no pocas veces cómica historia de los esfuerzos por construir tales máquinas, sino el ideal de proceso que proponen. De acuerdo a ese ideal (que de seguro ronda en torno a más reflexiones de las que se está dispuesto a reconocer), a veces se opera como si se estuviese ante un tipo de procesos

1. que operan indefinidamente
2. sin necesidad de energía exterior.

1 y 2 definirían lo que sería un proceso *perpetuum mobile*. Pero se sabe que tales procesos son imposibles. Claramente, todos los procesos de la vida que conocemos, y los procesos sociales son algunos de sus muchos procesos, son sus contraejemplos. Porque en todos los procesos se gasta energía que, por ejemplo, los organismos, o las estructuras que construyen esos organismos (asociaciones, instituciones...), no pueden generar por completo, sino que hay que reponer acudiendo a alguna fuente externa.

De esta manera, y por contraposición a los postulados procesos de esa ficción, las máquinas *perpetuum mobile*, a los procesos realmente existentes, incluyendo los diversos procesos sociales, los podemos calificar

de «procesos precarios». Son procesos con diversos grados de incompletud e incertidumbre porque

1. con la energía inicial tales procesos operan de manera finita, y, por eso,

2. con frecuencia necesitan energía exterior para continuar operando.

No sin irritación acaso se pregunte: ¿de nuevo no nos perdemos en discusiones extravagantes? En efecto, ¿de qué manera estas especulaciones sobre la oposición entre *procesos perpetuum mobile* y *procesos precarios* ayudan a criticar el argumento sistémico acerca de la democracia y su consecuencia, el concepto unidimensional o exclusivamente legal de participación pública? Más todavía, ¿qué tiene que ver esta distinción entre dos tipos de procesos con la segunda protesta en contra de una reducción de las relaciones sociales importantes a relaciones legales que pueden prescindir de la confianza directa?

Por lo pronto, en contra de quienes sostienen el argumento sistémico hay que defender: los procesos de un sistema democrático no tienen ningún parecido a los procesos de esa ficción, los procesos de una máquina *perpetuum mobile.* Ni siquiera se puede establecer una vaga analogía. De ahí la urgencia de contar *también* con relaciones comunitarias que provean de una parte de la energía que necesitan las incompletas e inciertas relaciones regidas por la ley, por ejemplo, aquellas que construyen el sistema democrático y que éste con frecuencia gasta, y, por eso, no pocas veces precisa para continuar operando.

Un ejemplo de esa energía que pueden proveer las relaciones comunitarias de participación pública a las relaciones legales se expresa en los *discursos que apelan.* ¿De qué se trata? En muchos contextos, «apelar» significa recordar algo o pedir algo para predisponer —a menudo, para afectivamente predisponer— a cierto creer y actuar, sobre todo, cuando las circunstancias son desfavorables al pedido que se formula o que se sugiere. (De ahí que las protestas sean un género frecuente de los discursos que apelan. Recordemos pronunciamientos como «P protestó apelando en parte a la integridad de Q y en parte a sus ambiciones para que Q diera marcha atrás en los planes para cerrar la fábrica» o «en la gran marcha se apeló a los derechos humanos para protestar en contra de la discriminación racial»... En gran medida, los discursos que apelan trabajan con confianza militante.)

Por supuesto, conviene tener claro que cuando se opera con discursos que apelan no se puede pretender tomar decisiones vinculantes: *apelando* no se establecen nuevas relaciones legales, ni se reestablecen jurisprudencias que, por alguna razón, se han perdido. Sin embargo, las apelaciones a veces ponen en marcha deliberaciones públicas que constituyen uno de los posibles antecedentes de nuevas leyes. (A menudo la participación social pluridimensional y sus discursos de la apelación modifican las opiniones y, *con suerte*, hacen que, por ejemplo, lo que hasta el momento no se ha siquiera imaginado como un posible derecho a partir de cierto momento se promueva por ciertos medios masivos de comunicación y, poco a poco, se vuelva una demanda socialmente muy compartida para la promulgación de una ley.) De nuevo, no hay que desatender la expresión «con suerte», pues es propio de los discursos que apelan lo incierto de su eficacia.

Sin embargo, respecto de las relaciones comunitarias, la intervención de la suerte no se limita, ya se ha anotado, a los discursos que apelan: de diversos modos circula por todas estas relaciones. Claramente, las relaciones de formación, las relaciones de compañía y las relaciones de participación pública no son inmunes a la suerte práctica. Por lo demás, toda relación práctica cae bajo la *condición mixta de la suerte práctica y de la responsabilidad práctica.* Esta condición es, sin duda, tan inquietante, o más, que la paralela *condición mixta de la suerte epistémica y de la responsabilidad epistémica.* Para mitigar el impacto a menudo devastador de la suerte y fortalecer el ámbito de la responsabilidad, de nuevo atiendo al papel que pueden jugar las virtudes, ante todo, en las relaciones comunitarias.

3. Las virtudes prácticas

A la clase de las virtudes intelectuales o virtudes epistémicas se la introdujo como capacidades, disposiciones y habilidades para lograr algún bien en el conocimiento. En cambio, en relación con las virtudes prácticas estamos ante capacidades, disposiciones y habilidades que permiten lograr bienes prácticos y, específicamente, bienes morales. Las virtudes prácticas se han clasificado de muchas maneras. Para proseguir cierta dirección en estos variopintos ejercicios, me limitaré a tener en cuenta sólo la distinción, paralela a las virtudes epistémicas, entre virtudes personales y procedimentales. Así, tenemos virtudes prácticas personales como el coraje, la honestidad y la generosidad, y virtudes procedimentales como la eficacia, la tolerancia y la transparencia. [54] Apenas se atienden un poco estos ejemplos, se multiplican las dificultades.

Por lo pronto, cuando se atienden estas virtudes, se descubre que muchas pueden formar parte de ambas listas. Incluso quizá *todas* estas virtudes pueden hacerlo, porque en cada una encontramos dimensiones personales y dimensiones procedimentales. Por ejemplo, la honestidad ante todo cobra un significado personal y hasta íntimo (¿o sobre todo íntimo?). Sin embargo, no hay duda de que la honestidad también tiene un significado procedimental que impregna las instituciones.

Pero no sólo eso. Con facilidad pareciera que en el operar de las virtudes prácticas no sólo se encuentran presente dimensiones privadas y procedimentales, sino también dimensiones epistémicas no prescindibles. Así, las virtudes tanto personales como procedimentales, tanto prácticas como epistémicas, conforman un terreno conceptualmente resbaloso. Por supuesto, esta dificultad no atañe sólo a las virtudes. En el capítulo IV se indicó, por un lado, que los conceptos de artefactos poseen grados de inestabilidad desconocidos en los conceptos formales. Por otro lado, tales conceptos, como el concepto de mesa, tienen características salientes que con frecuencia permiten con certidumbre aplicar o no aplicar el concepto en cuestión, aunque la franja de aplicaciones dudosas no desaparezca. Claramente, esta inestabilidad aumenta cuando se aplican conceptos para describir acciones humanas, una de cuyas propiedades más frecuentes es la opacidad respecto de sus motivaciones. Así, esta propiedad a menudo

condena a cualquier segunda persona que interpreta o evalúa virtudes o vicios a sucesivos enjuiciamientos que, según los contextos y las informaciones que se van aportando, tendrá que reajustar.

Sin embargo, más o menos abstractamente es posible recoger las características salientes de muchas virtudes epistémicas y prácticas y describirlas, y algo similar se puede hacer con los vicios. No obstante, al intentar aplicar esas descripciones a casos concretos con frecuencia se suscitan problemas mayores que los que introducen otras franjas de aplicaciones dudosas, por ejemplo, las de los artefactos. Supongamos que atribuimos la virtud de la generosidad práctica a P respecto de Q. No obstante, ¿está siendo P honesta consigo misma al desplegar esa generosidad? ¿Se trata de un acto de generosidad o meramente de un acto para *exhibir* generosidad y, así, de buscar ser aplaudido como generoso? ¿O tal generosidad no es más que un resultado de aburrida indiferencia? ¿O, lo que es peor, estamos ante una altanería disfrazada en relación con Q? [55]

Las dificultades ya anotadas en torno a las virtudes prácticas no son demasiado graves, al menos, no son teóricamente graves. En cambio, lo es el amplio rango de variaciones históricas de las virtudes prácticas, que parece mucho mayor que el de las virtudes epistémicas. De esta manera, ¿nos condenamos a un relativismo sin más, incluso a un relativismo salvaje, en tanto las diferentes herencias culturales en las diferentes sociedades transmiten diferentes virtudes? Por ejemplo, no todas las virtudes que enumera el Libro II de la *Ética Nicomaquea* (una de las fuentes más ricas para teorizar sobre las virtudes prácticas, que ha sido también una de las más influyentes) serán reconocidas como virtudes fuera de la Grecia clásica. De seguro no lo será la magnificencia, que es la cualidad de vivir «a lo grande» y la capacidad de hacer público las posibilidades que otorga la propia riqueza. [56] Claramente la humildad cristiana le hubiese parecido a muchos griegos —incluyendo a Homero, a Platón...— mero desatino.

Por otra parte, en contextos como los militares, los deportivos, los empresariales, los artísticos... suelen aceptarse virtudes y vicios en cuanto disposiciones, capacidades y habilidades que, fuera de esos contextos, se pondrán en duda o, de plano, se rechazarán y hasta serán el objeto de las más duras críticas morales, prudenciales, políticas. (Suele contar como una virtud empresarial la autoafirmación y el disponer de suficiente astucia que permita ganar en la competencia con otras personas u otras empresas. Sin embargo, tal vez se observe, tales procesos de autoafirmación y, de seguro,

esas astucias que no excluyen el engaño y hasta las pequeñas traiciones pronto no dejan lugar para el mínimo respeto de las otras personas, y hasta invitan a meticulosamente manipularlas. Pero en muy pocos casos, si es que en alguno, con los conceptos de engañar, traicionar, manipular... se pueden describir conductas moralmente aprobables.) No es difícil proseguir multiplicando los ejemplos de cómo según la época, la herencia cultural, la sociedad, el contexto social específico... ha variado cómo se han valorado y se valoran algunos rasgos de carácter, disposiciones, habilidades. Pregunta: ¿en bases tan pocos firmes se quieren construir patrones normativos para constituir y evaluar las relaciones comunitarias?

Quiero explorar una posibilidad de hacer frente a los peligros que acarrea el relativismo de las virtudes realizando *una apuesta por la posibilidad de aprender.* ¿En qué consiste tal apuesta? La articulo en cuatro pasos, entre los que constantemente se va y se viene.

Primer paso: cualquiera que atienda algunos fragmentos más o menos abarcadores de la historia se topará con largos procesos de aprendizajes normativos en los que algunas virtudes se arraigan y otras desaparecen. Sin embargo, no se puede negar que estos procesos no son lineales. Entonces, ¿cómo distinguir las virtudes genuinas que se establecen como aprendizajes fecundos de aquellas falsas virtudes o fetiches que no son más que desaprendizajes (tanto destructivos como autodestructivos)? Así, a partir del *principio de confianza en cuanto presunción* se tomará como punto de partida que no todo lo que se ha calificado históricamente y todavía en la actualidad se califica como virtud o vicio lo es, como no todo lo que se ha considerado y se considera conocimiento lo es. (Esta afirmación vale incluso desatendiendo la segunda dificultad, la dificultad práctica de interpretar qué motivación opera en cierta acción.)

Para tratar estas zozobras, como arriesgado segundo paso, quiero proponer la necesidad de realizar *rescates por abstracción.* Inevitablemente P tendrá que partir de algunas de las virtudes que se califican como más valiosas en las circunstancias sociales e históricas en que P se encuentra. Pero supongamos que P lo hace *no* teniendo en cuenta las virtudes de contextos especiales —contextos militares, deportivos, empresariales, artísticos...—, sino procurando rescatar sólo aquellas virtudes que P considera que atañen al florecimiento general del animal humano en cuanto persona. Por ejemplo, Santo Tomás reduce la memorable pero algo desordenada lista de numerosas virtudes de Aristóteles (algunas de las

cuales parecen describirse como directamente vinculadas sólo a ciertos roles sociales) a cuatro virtudes cardinales muy abstractas: prudencia (o, más bien diríamos en la actualidad, sabiduría práctica), coraje, justicia y templanza. Precisamente, Santo Tomás está llevando a cabo la operación que denomino «rescate por abstracción».

No obstante, todavía hay que dar un tercer paso en esta apuesta por la posibilidad de aprender: a partir de la caracterización propuesta de tal o cual virtud, habrá que promover una argumentación que discuta las características salientes o condiciones del concepto elaborado. Así, dejando de lado las actitudes de obstinación —la pereza intelectual y, lo que cuesta todavía más, mucho más, las posiciones doctrinarias—, sea asumiendo el rol de proponente como el de oponente, no se aceptarán otras justificaciones para una virtud que aquellas que obtenemos en ese continuo de argumentos que va de la propia reflexión al debate social.Y, aunque proponentes y oponentes no se pongan de acuerdo, no hay otra opción más que proseguir el debate y, mientras tanto, continuar ejerciendo virtudes como la generosidad epistémica y la tolerancia. Por lo pronto, atendamos más de cerca estos tres pasos de la apuesta por la posibilidad de aprender considerando un poco una virtud concreta, sin olvidar preguntarnos si estamos ante algo más que un valor en ciertos contextos sociales o en ciertas épocas.

El coraje

Atribuimos la virtud personal del coraje a P si P no actúa movido por el continuo de los miedos y, como consecuencia, es capaz de tratar situaciones de peligro, incluso en las que se corren riesgos graves, con la lucidez que dan las razones no pocas veces articuladas en argumentos. Así, en el coraje, al hacernos cargo del miedo, con sabiduría práctica reafirmamos ese tipo de confianza que es la confianza en nosotros mismos. ¿Acaso no es ésta una capacidad y, a la vez, una disposición apreciada en cualquier relación comunitaria? Precisamente, como primer paso de la apuesta por la posibilidad de aprender hay que preguntarse: ¿hay buenas razones para cultivar el coraje en cuanto una virtud y, así, articular la confianza de sí a partir de esta virtud? Buscando una respuesta, demos ya el segundo paso: atendamos un concepto de coraje retomando el contraste ya enunciado entre

dos tipos de motivaciones básicas (incentivos, por un lado; razones, por otro). Por lo pronto, operemos con la siguiente caracterización:

P actúa con coraje si

1. P cree que hacer *x* tiene como consecuencias peligros previsibles de importancia *p;*

2. P se resiste a actuar motivado por el continuo personal-social de los miedos a *p;*

3. P hace *x* motivado por lo que para P son las mejores razones r1, r2... rn.

Como tercer paso de la apuesta, discutamos un poco las características salientes 1, 2 y 3 de esta caracterización el coraje. En la expresión «peligros previsibles de importancia» de la condición 1, hay que tomar en serio tanto la palabra «previsible» como la palabra «importancia». Al comer en un restaurante nos pueden envenenar, aunque no es previsible que lo hagan. Si montamos en bicicleta, es posible que nos caigamos, pero no se considera probable el peligro de herirse con gravedad. De ahí que a la gente que va a comer a restaurantes o monta en bicicleta no se le atribuya coraje por llevar a cabo tales acciones (ni siquiera se necesita mucha confianza en sí mismo para realizarlas). Por otra parte, cuando P tiene que apelar a su coraje, P no desconoce —no puede desconocer— que lo rodean «peligros previsibles de importancia». Por eso, en general actuar con coraje a menudo es acompañado de miedo. Sin embargo, según la condición 1, sólo no se le debe atribuir coraje a P si P fuese ciego a los peligros. (Muchas personas frente al peligro, aunque reconociéndolo, son capaces de adoptar una actitud de distante calma, aunque no tenemos por qué excluir que esa calma a menudo se logra en un combate silencioso, pero sin tregua, con el miedo.)

Respecto de la condición 2 del coraje, conviene subrayar que el continuo personal-social de los miedos puede tener diversos correlatos, porque las situaciones de peligro son diversas. De inmediato vienen a la mente las situaciones de vulnerabilidad física. Así, a menudo se concibe esta virtud en relación con situaciones de posibles daños físicos como las que confrontan al soldado. Pero hay casos análogos de peligros físicos. Por ejemplo, sin duda se aplica la condición 2 si P ve que la casa se incendia y tiene miedo de quemarse. No obstante, hay tipos de situaciones en las que también atribuimos la virtud del coraje que poco o nada tienen que ver con tales riesgos. (De ahí que tal vez Hobbes se equivoque y no todo miedo sea, en último término, miedo a una muerte violenta.) Supongamos que en la

institución en que trabaja, Q descubre una situación de malversación de fondos y Q sabe que hacerla pública puede ocasionarle la pérdida de su trabajo y la desaprobación de sus colegas: condición 1 del coraje. Este tipo de situaciones son también de peligro, aunque habitualmente no se trate de un peligro físico (en circunstancias habituales, al menos no hay peligro a una muerte violenta). Pese a ello, tal vez Q, al darse cuenta de cuáles son sus razones para actuar, sienta miedo: miedo de perder su trabajo y miedo de perder sus amistades.

Por otra parte, la condición 3 de esta caracterización del coraje presupone que hay una segunda clase de motivación que aquella a la que pertenece el continuo personal-social de los miedos. Por eso, pese al miedo de quemarse, P podría reconocer razones que lo mueven a no salir huyendo despavorido, sino a detenerse un instante, dar alarma y salvar a su hijo que duerme. También en el otro ejemplo podemos suponer que Q actúa según la condición 3 y, de acuerdo a sus mejores razones, Q hace público los manejos económicos turbios en su oficina.

Este modo de presentación del coraje, que se formula con las características salientes 1-3, es una forma calificada de confianza en sí, reflexiva, que se genera a partir del conflicto entre dos tipos de motivación. Por eso, a la descripción del coraje como capacidad de sobreponerse al continuo personal-social de los miedos y actuar según las mejores razones disponibles podemos denominarla «caracterización conflictiva». Según esta caracterización —que suele ser la primera que se evoca cuando se reflexiona en torno al coraje—, hay que atribuirle coraje a una persona si prosigue con el curso de acción que le dictan sus mejores razones para actuar sin dejarse llevar por los peligros y sus respectivos miedos. Esta forma práctica del coraje de inmediato hace visible uno el contraejemplo de la cultura del miedo: lo que podemos denominar una *cultura del arrojo.* O expresado de otra manera: en una cultura del arrojo, con ejemplos y contraejemplos se enseña que frente al peligro es suicida esconderse o bajar la cabeza, que hay que hacerle frente y que vale la apena hacerlo. (En una cultura del arrojo, de seguro se agregará que tal conducta, además, eleva la autoestima.)

Pero ésta no es la única forma del coraje. Sin embargo, por lo pronto, obsérvese que en esta forma práctica del coraje el miedo no distorsiona la capacidad de dar y darse argumentos. Por el contrario, el continuo personal-social de los miedos es *externo* al razonamiento práctico y sólo incide en la

capacidad de decidirse a actuar. En cambio, hay muchas ocasiones en las que el continuo personal-social de los miedos lleva a describir erróneamente tanto la situación en que P se encuentra como los cursos de acción que le son posibles y, además, distorsiona los argumentos para actuar a favor o en contra de cada uno de esos cursos de acción. Por decirlo así, en estos casos, el continuo de los miedos circula en el interior mismo de la capacidad de razonar: el miedo se ha vuelto la circunstancia *interna* del razonamiento práctico mismo y lo corrompe. ¿De qué manera?

Supongamos que P se da cuenta de que su casa se incendia. Sin embargo, el miedo a quemarse lleva a fantasear a P que no es necesario gritar ni entrar en el cuarto en donde duerme su hijo pequeño, porque, puesto que no ha visto a su esposa, P quiere suponer que ella ya se ha hecho cargo de la situación. Ante esas racionalizaciones de P, que van en contra de todos los datos de que P dispone, es razonable conjeturar que sólo se tratan de fantasías productos del miedo de P. ¿Cómo es esto? Se ha aludido en varias ocasiones a esa forma de las actitudes de obstinación que es la pereza intelectual, pero se la ha caracterizado sólo teniendo en la mira a quienes prosiguen creyendo lo que ya creen en tanto, sin mayores esfuerzos, se dejan llevar por la inercia y, así, pasivamente evitan la reflexión. Llamémosla «pereza intelectual pasiva».

Sin embargo, hay que dictaminar pereza intelectual también en aquellas circunstancias en las que con grandes esfuerzos se desatienden datos en contra y se evitan formular preguntas de comprensión, de verdad y de valor, o «pereza intelectual activa». En estos casos, P da muestras de coraje —de coraje en su dimensión ante todo epistémica pero no sólo— si rompiendo con su pereza intelectual activa, contra sus más fuertes deseos descubre que sus suposiciones sólo son excusas productos del miedo y que, por lo tanto, lo que debe hacer es detenerse a dar la alarma y salvar a su hijo. Para combatir la pereza intelectual, pasiva o activa, en último término no hay otra opción que promover y cultivar una *cultura del arrojo* en sus varias dimensiones.

Vayamos todavía a otro ejemplo de tal cultura del arrojo. Tal vez Q, motivada por el miedo a perder su trabajo y muchos de sus amigos, califique las premisas con que razona de «puras exageraciones». Por ejemplo, quizá Q se diga que la palabra «corrupción» es excesiva para describir los pequeños arreglos que se hacen en su oficina y, por consiguiente, Q concluya que lo prudente es ocuparse de sus propios

asuntos y dejar que sus compañeros se ocupen de los suyos; después de todo, cada uno se las tiene que arreglar con sus valoraciones y sus preferencias. Sin embargo, también podemos suponer que P rompe con su pereza intelectual activa y se atreve a ver qué sucede realmente a su alrededor y eludiendo la discapacidad de razonar que le ha generado el miedo, recobre el coraje que le permite percibir la corrupción que la rodea. A esta caracterización podemos denominarla «caracterización del coraje como la capacidad de sobreponerse a distorsiones en el razonamiento práctico que genera el continuo personal-social de los miedos», o «caracterización disruptiva». [57]

Estamos, pues, ante una forma epistémica del coraje, sin la cual ninguna cultura del arrojo puede prosperar. Pero, a su vez, sin tal cultura, las dimensiones epistémicas del coraje se volverán la excepción heroica, no la regla ciudadana. De esta manera, en una cultura del arrojo,

· aunque el continuo de los miedos procura obstaculizarnos para cumplir con la condición 3, vencemos esos miedos y llevamos a cabo en la práctica lo que nos motivan a hacer las mejores razones de que disponemos.

Pero también, en una cultura del arrojo,

· si bien el continuo de los miedos busca impedirnos razonar, logramos deshacernos de esos miedos y razonamos como lo haríamos si tales miedos no estuviesen presentes.

De ahí que, para abarcar ambas formas del coraje, tengamos que completar la condición 3 y señalar:

3'. P hace *x* motivado por lo que para P son las mejores razones *rl, r2... rn* y P reconoce esas razones como lo haría si no tuviese miedo.

Retomando la apuesta por la posibilidad de aprender, podemos ya avanzar un poco más y dar un cuarto paso. Teniendo en cuenta este análisis del concepto de coraje, hay que preguntarse por el alcance de esta virtud. O, más ambiciosamente todavía, en este cuarto paso se trata de confrontar la cultura a la que pertenece el coraje con el *test* de la universalidad. ¿Acaso se puede querer que una cultura del arrojo forme parte de *cualquier* cultura? El coraje, en sus formas prácticas y epistémicas, ¿debe convertirse en virtud universal? La respuesta, al menos a primera vista, parece rotunda: algunos grados de coraje en su forma práctica, reafirmados por una cultura del arrojo, forman parte de la confianza en sí mismo y tal confianza es un presupuesto de toda agencia. Más todavía, parecería que ningún agente

podría sobrevivir sin ciertas dosis mínimas de confianza en sí necesariamente acompañadas de algún coraje práctico.

Por otra parte, previsiblemente un agente no puede querer que el continuo de los miedos distorsione su capacidad de razonar y, en general, falsee los conocimientos y las orientaciones de su cultura. Al menos conscientemente, los agentes prácticos o epistémicos evitan sabotearse a sí mismos. (Incluso quizá no nos podamos sentir a gusto con nosotros mismos y tener cierta serenidad sin algunas dosis de ambas formas de coraje. De ahí las disculpas, las excusas y las pseudojustificaciones que nos damos cuando razonamos o actuamos careciendo del coraje que según nosotros mismos hubiese requerido la situación.) [58]

Sin embargo, tal vez convenga ya probar los cuatro pasos de esta apuesta por la posibilidad de aprender en relación con otra virtud, esta vez no inicialmente personal, sino procedimental. De las cuatro virtudes cardinales, la justicia es, por supuesto, no sólo la virtud social más inevitablemente importante, sino que las preguntas que suscitan (por ejemplo, «¿cuáles son en general los derechos del ciudadano?» o, de caso en caso, «¿cuáles son mis derechos y obligaciones en esta situación?»...) atañen a los procedimientos de las más diversas organizaciones sociales. Pero ¿cómo podemos aproximarnos a calificar esos procedimientos?

La transparencia institucional

Atribuimos a las instituciones la virtud procedimental de la transparencia para aludir a un aspecto o dimensión de la justicia. Como cualquier tipo de organización, las instituciones públicas tienden a ser opacas por diversas razones (división del trabajo y consecuente especialización, varias formas de liderazgo, los propios intereses que tarde o temprano promueven las burocracias y los partidos políticos en lugar del interés público que declaran defender...). Pero ¿cómo hay que promover esta virtud? ¿Acaso se desconocen los inmensos costos personales e institucionales (nuevos trámites administrativos, nuevos mecanismos de control, prolongación del tiempo de las gestiones...) que implica implementar tales medidas? Sin embargo, consideremos sin más el segundo paso de la apuesta por la posibilidad de aprender: ¿en qué consiste esta virtud procedimental?

La organización gubernamental OG es transparente si

1. OG informa regularmente a la sociedad sobre cómo se deciden, se ponen en práctica y se evalúan los programas *x* bajo su responsabilidad.

2. OG informa al ciudadano que lo solicite acerca de los asuntos relacionados con *x*, salvo si se trata de informaciones clasificadas como confidenciales.

Como tercer paso de la apuesta, discutamos un poco estas características salientes. Casi diría, por desgracia, si reflexionamos sobre algunos ejemplos históricos de la virtud procedimental de la transparencia, que el cumplimiento de la condición 1 no sólo depende de los ordenamientos jurídicos que reglamentan las obligaciones de las organizaciones del gobierno y sus actores. El cumplimiento de la condición 1 parece depender también, como el conocimiento científico, de cierta *cultura de la responsabilidad institucional* que impregne los agentes políticos y los funcionarios de alto y bajo nivel y de que, a su vez, esta cultura tenga suficiente influencia para crear anticipaciones en los candidatos a ocupar tales cargos. ¿Por qué? La expresión «cultura de la responsabilidad institucional» implica que quienes integran las organizaciones gubernamentales, al encontrarse guiados por una doble motivación, lo han convertido en un conjunto de hábitos: no sólo se comportan con responsabilidad por miedo a las sanciones establecidas por la ley, sino, al menos en parte, también se comportan de ese modo porque consideran que hay razones para hacerlo. [59] Duda: ¿hay que considerar que es indispensable tal cultura comunitaria y que, por lo tanto, promulgar ordenamientos jurídicos no es suficiente? Entonces, ¿no basta, pues, con la simple obediencia a la ley? Más que una respuesta positiva o negativa hay que señalar: sin ciertos hábitos poco a poco convertidos en sólidas costumbres o, más precisamente, conformando una cultura de la responsabilidad institucional, la obediencia a ley tiende a desfallecer, cuando no se convierte en letra muerta: una apelación a nadie.

Pero también el cumplimiento de la condición 2 depende de la cultura de la responsabilidad institucional que enseñe a defender como un derecho y no a considerar como una gracia recibir ciertas informaciones y protestar si no se está conforme. Así, un presupuesto de una cultura de la responsabilidad institucional es el convencimiento de que se habita en un régimen político en donde efectivamente cuentan las razones de cada uno de los ciudadanos. Por supuesto, para consolidarse tal cultura se necesita cultivar virtudes prácticas como la honestidad cívica y la imparcialidad de

juicio —al menos, ciertos grados de imparcialidad de juicio— de los ciudadanos, así como su capacidad de razonada indignación ante las injusticias; en este caso, específicamente, frente a quienes cometen injusticias ocupando cargos públicos. [60]

Por otra parte, en la condición 2 vale la pena atender la expresión «informaciones clasificadas como confidenciales». Sin duda, mucha información respecto de los cuerpos de seguridad del Estado dedicados al combate del crimen organizado y a la defensa del país o, en el otro extremo, en relación con medidas económicas (como la regulación de la moneda) tienen que permanecer en secreto, so pena de perder su efectividad. Por desgracia, la expresión «informaciones clasificadas como confidenciales» no se puede precisar demasiado: queda a la discrecionalidad del gobierno en turno qué es confidencial y qué no, y, a menudo, se echa mano de la confidencialidad no sólo para impedir el acceso a ciertas informaciones, sino para esconder crímenes castigados por la ley que ese mismo gobierno declara públicamente obedecer. Sin embargo, más allá de las disfunciones parciales y más o menos localizadas y hasta penalizadas, hay que atender un vicio general que en muchas sociedades corroe las condiciones 1 y 2 de la virtud procedimental de la transparencia y la acaba destruyendo. Se trata del vicio de la simulación. ¿Qué es eso?

Simular significa hacer parecer algo que no es o no sucede. Un entorno conceptual de la palabra «simular» es el siguiente: *producir intencionalmente apariencias, ardid, operar con astucias, encubrir intereses, engañar, falso, fingir, fraude, insincero, lisonja adulona, simulacro, trampa, zalamería servil.*

Atendamos, pues, a este vicio y su entorno conceptual. En muchos Estados, si bien se promulgan leyes de transparencia, incluso estrictas, éstas resultan ineficaces porque con cierta astucia se finge que se cumple con las condiciones 1 y 2 de esta virtud procedimental, pero es un engaño, un fraude. En realidad, al promulgar la ley, una o varias organizaciones del Estado no han construido más que un simulacro tanto de que se informa con regularidad como de que se responde a las solicitudes de los ciudadanos. (Tarde o temprano un número no pequeño de ciudadanos, despojados tanto de cualquier cultura del arrojo como de la responsabilidad institucional, también acabarán consintiendo en cumplir con sus roles en tal simulacro.) De esta manera, lo que se creyó que era un logro político —la promulgación de alguna ley de transparencia— se convierte en otra trampa.

Además, no hay que desatender que en el breve entorno conceptual reconstruido de la palabra «simular» aparecen palabras como «lisonja adulona» y «zalamería». Tales palabras aluden a una cultura cortesana que se alimenta del temeroso servilismo y, así, al menor análisis se descubre como la fachada dulcificada, amable, de la cultura del miedo. Claramente, tal cultura es el contraejemplo notorio del juego recíproco que se establece entre esas dos irritantes culturas, no sólo difíciles de iniciar, sino aún más difíciles de evitar su continuo desgaste y, por eso, tan difícil de mantenerlas vigentes: las ya aludidas cultura de la responsabilidad institucional y cultura del arrojo. De ahí que convenga complementar la caracterización de la virtud procedimental de la transparencia formulada con 1 y 2 con una tercera condición: OG no sólo admite culturas de la responsabilidad institucional y del arrojo, sino que activamente promueve instrumentos —como ciertas políticas respecto de los medios masivos de comunicación...— que permiten la implantación y el desarrollo de tales culturas.

Como cuarto paso todavía hay que interrogar: ¿por qué se parte de una presunción de valor tan firme respecto de este promover leyes de transparencia y promover culturas de la responsabilidad institucional y del arrojo que las arraiguen? Para responder, quizá ayude tener en cuenta que otra manera de hacer referencia al concepto de transparencia institucional pública es el concepto kantiano de publicidad. Este es un concepto que juega en la vida política un papel análogo a la universalidad en la vida moral: otra manera de introducir el *test* de la universalidad. Así, según Kant, el principio de publicidad *es el criterio último de justicia* de las normas públicas. Una formulación negativa de este principio es la siguiente: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados». [61]

Sin duda, la opacidad social y la conducta del secreto son el caldo de cultivo de los más variados tipos de impunidades y de una consecuencia de la impunidad, más decisiva de lo que se suele reconocer: la progresiva erosión de las confianzas institucionales (en este caso, la erosión de ese subtipo de confianza institucional que es la confianza en las instituciones del Estado). Así, la publicidad, el *test* de hacer públicas las normas, al funcionar como una garantía en contra de la posible arbitrariedad de las autoridades, convierte la cognoscibilidad, la vida pública [62] y su correspondiente cultura de la responsabilidad institucional en el tribunal que juzga el ejercicio del poder. Por otra parte, no hay que desatender el

teorema que en una primera aproximación y con una formulación muy general puede expresarse como sigue: «La transparencia institucional y ese bien, la confianza institucional, son correlativos: cuanto más transparencia institucional, tanto más confianza institucional». [63]

Por eso, no se exagera cuando se levanta una presunción de valor tan grande respecto de la virtud procedimental de la transparencia y del principio de publicidad al que ésta contribuye a consolidar. Entonces, supongamos ya que la cultura del miedo no retiene la última palabra y que hay que darle la razón a la segunda protesta acerca de que existen más relaciones sociales que importan, más aún, que son decisivas, que las regidas por las leyes: las relaciones comunitarias. En éstas las confianzas directas desempeñan varias funciones constituyentes. Pero no sólo eso: *intentar* reducir esas relaciones respaldadas en confianzas directas, y con frecuencia regeneradas por el ejercicio de diversas virtudes y sus respectivas culturas, empobrece y hasta envicia la vida tanto personal como social.

De esta manera, a partir de esta discusión de seguro se querrá defender que en las sociedades mínimamente complejas se establecen de modo básico dos tipos de relaciones sociales irreductibles el uno al otro y que contribuyen ambas por igual a la construcción de cualquier sociedad justa y, además, bien habitable: las relaciones comunitarias y las relaciones legales.

No obstante, quiero arriesgarme a explorar una propuesta más ambiciosa.

4. ¿Es posible y, además, conviene pensar el concepto de relación social como un concepto tenso?

De acuerdo con la aproximación que se ha hecho a los conceptos tensos, respecto del concepto de relación social, supongo que hay que partir de un concepto con ciertas características salientes que tienden a entrar en conflicto interno. Así, si P (una persona, un grupo...) entra en una relación social con Q, implícita o explícitamente

1. P tiene una relación o predominantemente comunitaria o predominantemente legal.
2. Tanto las relaciones predominantemente comunitarias como las predominantemente legales tienden a dejar de concebirse como predominantemente comunitarias o predominantemente legales para proponerse como en exclusiva comunitarias o en exclusiva legales y, así, con facilidad se desencadenan vértigos argumentales que producen conflictos internos entre ambos tipos de relaciones.
3. Hay varias razones para que la reflexión reconstruya como conceptualmente interdependientes las relaciones predominantemente comunitarias y las relaciones predominantemente legales, y, por consiguiente, detenga las tendencias a unilateralizar indebidamente el concepto de relación social.

Si se acepta la condición 2 de los conceptos tensos, se querrá evitar, entonces, el movimiento expansivo tanto de las relaciones comunitarias como de las legales y su intento de eliminar la *otra* relación, pues cualquiera que sea la dirección de los vértigos, si se sucumbe a ellos, se introduce una grave distorsión en las relaciones sociales. Al menos, ésa es la conjetura que maneja quien defiende que el concepto de relación social *es* un concepto tenso. Sin embargo, regresando a la segunda protesta, una vez más sólo indago en la tendencia a reducir las relaciones comunitarias a las legales. Con ese propósito, retomo los tipos introducidos de relaciones comunitarias.

Reexaminemos, pues, las relaciones de formación. A menudo se señala que muchos padres no merecen haber sido padres. La atmósfera de confianza que ofrecen a sus hijos es poca, si es que ofrecen alguna. La razonabilidad que los niños quieren atribuir a sus progenitores, y muchas de

las anticipaciones que buscan comprometerlos, son frustradas. En estas circunstancias, ¿debe el Estado trasladar esos niños a orfanatos del Estado? Pregunta: ¿a partir de qué grados de frustración de las condiciones 1 y 3 de la confianza habría que defender esa medida? Al menos, quienes formulan la segunda protesta consideran que la intervención del Estado sólo debe darse como recurso extremo, sólo justificable frente a abusos y maltratos comprobados. Así, a partir de la segunda protesta, se establece que la regla debe ser que los niños crezcan en medio de relaciones comunitarias, y su desviación, que habrá de justificarse en cada caso, que lo hagan a partir de relaciones legales.

Vayamos a las relaciones de compañía. Son casi las doce de la noche y varios de mis amigos continúan festejando con música alta. Respaldándose en la confianza particular entre vecinos, en parte espontánea, en parte reflexiva, mi vecino me llama por teléfono o golpea en mi puerta para quejarse y pedirme que deje de hacer ruido. No obstante, mi vecino, también podría haber llamado a la policía.

Quienes crean que en todas las ocasiones constituye un progreso pasar de formas directas de confianza a formas desplazadas y, así, con controles institucionales respaldados por la ley, elogiará el llamado a la policía. En cambio, quienes defiendan la segunda protesta, que da prioridad a las formas directas de confianza, señalarán que intentar como respuesta inmediata a conflictos de este tipo una solución legal de seguro debilita la confianza tanto general como particular en ese vecindario y, de esta manera, entre otros efectos, contribuye a erosionar una mínima solidaridad entre vecinos; o, más grave aún, tal vez ese acto tienda incluso a eliminar el vago clima de confianza que algunos vecinos han logrado instaurar y lo sustituya por un clima de latente o abierta hostilidad, pues mi vecino, si llama a la policía, no considera lícito atribuirme razonabilidad y descarta como una torpeza depositar confianza e intentar negociar conmigo: con su acto, implícitamente ese vecino declara que entre nosotros ya sólo son posibles relaciones institucionalmente controladas: relaciones mediadas por la ley.

Consideremos todavía el papel de la confianza directa en algunas relaciones de participación institucional. Claro que fue un avance (a menudo ganado en dolorosas luchas sindicales) que los trabajadores lograsen que sus condiciones de trabajo se estipulen en contratos explícitos. De esta manera, esas condiciones no se hallan al arbitrio momentáneo del interés o, incluso capricho, de los patrones o los directivos. No obstante, el

trabajo en una institución no puede ser fijado de antemano en sus detalles, y planeado paso a paso *para siempre*. Atendamos la vida cotidiana en una institución pública, por ejemplo, la escuela A. Si se quiere que sus diversos trabajadores efectivamente contribuyan al buen funcionamiento de A, se habrá de tener en cuenta los propósitos de A y, para eso, se tiene que estar dispuesto a contribuir lo que haga falta para la buena marcha de A y que no ha previsto, ni puede prever, ningún contrato, por minucioso que sea. Por ejemplo, cuando se firmó el contrato colectivo de trabajo en A a nadie se le ocurrió que en el pasillo de la entrada iba a haber plantas. Supongamos que a un trabajador le toca el cuidado de ese pasillo. En el contrato explícitamente se entiende por «cuidar un pasillo» barrerlo y trapearlo. Sin embargo, si apelamos a la condición 2 de la confianza, la del discernimiento, ¿no debería ese trabajador también regar las plantas con que, a partir de comienzos de curso, los padres de los alumnos han adornado los pasillos? A partir de la segunda protesta se razonará que ese trabajador, si tiene algún interés en el buen funcionamiento de A, en efecto debería regar las plantas, puesto que las relaciones contractuales conforman límites a respetar, no la agenda detallada del trabajo diario. Después de todo, una escuela, para que funcione adecuadamente, en gran medida al menos, debe hacerlo como una comunidad.

Por otra parte, tal vez no sea inútil dejar constancia de que el habla cotidiana —que, entre otras tantas funciones, también funge como testigo insobornable de nuestras vidas— documenta la confianza o, tal vez, el anhelo que a menudo se expresa de solventar muchos conflictos a nivel de las relaciones comunitarias. Así, entre otros recursos más elaborados, por ejemplo, los miembros de una familia suelen apelar a expresiones como «¡Por favor, hermano, confía en mí!», «¡Denme otra oportunidad, prometo que esta vez no fallaré!».

Llamo a este tipo de recursos a los que echa mano quien ha roto la confianza y quiere reestablecerla «usos reafirmadores del lenguaje». Con los usos reafirmadores, el hablante busca disminuir los reparos que rondan en torno a su persona y a sus actos. Al respecto, ya se observó el valor conversacional que introduce el uso explícito de palabras como «confiar» o «prometer». (En circunstancias habituales, decimos «A las ocho llegaré a tu casa». Pero, si una persona explícitamente señala «Te prometo que a las ocho llegaré a tu casa», el «te prometo» tal vez procure salirle al paso a la fama de ser poco puntual, de bromista o algo peor, que rodea a esa persona.)

Los usos reafirmadores del lenguaje tienen varios grados de intensidad. Por ejemplo, a veces se exige: «No me lo prometas, júramelo». Además, a la diferencia de intensidad se le agrega que, en el acto de prometer, la primera persona compromete su palabra y, en cambio, cuando se jura se invocan testigos: «Lo juro por Dios»; «lo juro por mi madre»; «lo juro por mis hijos»... Sin embargo, en estos casos no se trata de testigos efectivos, como en un contrato legal. Por eso, las promesas explícitas y los juramentos continúan siendo formas o, si se prefiere, metaformas de las confianzas particulares y singulares en tanto se introducen como usos reafirmadores: acciones para contrarrestar los resquebrajamientos que se anticipan de algunas confianzas particulares y singulares. Claro que no se afirma que este intentar restituir confianza siempre lo logre. Intentar y lograr son acciones diferentes: es probable que Q no haga caso si P ha decepcionado a menudo a Q, por más que P sinceramente emplee usos reafirmadores del lenguaje como «confía en mí», «te prometo que en estas circunstancias...» o «juro por mi madre que esta vez...». (Contra lo que se tiende a suponer, las confianzas particulares y singulares son difíciles de destruir. Sin embargo, una vez rotas, también resultan más difíciles de reconstruir de lo que con frecuencia se supone. Así, los usos reafirmadores del lenguaje en ocasiones sirven tan poco para recomponer confianzas particulares o singulares como, frente a las risas de sus espectadores, le serviría a un payaso que anuncia que el teatro se incendia un cartel con el signo de Frege para las afirmaciones genuinas.)

Los usos reafirmadores del lenguaje con frecuencia también juegan algún papel en la participación institucional. Por ejemplo, cuando los dirigentes políticos piden a sus partidarios: «¡Colaboren en el partido! ¡Esta vez se respetarán los principios! ¡Esta vez no los defraudaré!». O cuando el director de un hospital declara: «Estos abusos no se volverán a repetir. ¡Les doy mi palabra!».

No obstante, cuidado: este subrayar la importancia en las relaciones sociales de las relaciones comunitarias que dependen de confianzas directas no debe alentar vértigos simplificadores que quiten valor al operar de las leyes. Por ejemplo, no se debe desatender que cuando los vínculos comunitarios «más acá», «al costado» o «más allá» de las relaciones legales poseen dificultades o se erosionan y, de esta manera, las actitudes de confianza que los respaldan entran en crisis, inevitablemente se necesita acudir al auxilio de relaciones legales. Pero, incluso respecto de las

relaciones comunitarias más satisfactorias, la ley permanece como su marco implícito. Precisamente por eso se defiende que la relación social es un concepto tenso en cuanto cualquier relación social en sociedades más o menos complejas se encuentra tironeado tanto por relaciones de confianza, por relaciones comunitarias, como por relaciones legales.

IX
Hacia una cultura de la argumentación

Con estos variados —¿o, más bien, caóticos?— ejercicios, que han propuesto una exploración, demasiado rápida sobre el confiar, sobre la confianza y, además, en exceso abarcadora, desde la epistemología a la política, ¿se ha querido respaldar, y hasta promover, algo así como una cultura de la confianza? Pero tal cultura y las formas de vida que previsiblemente articula con facilidad se convierten en una propedéutica no sólo de la bobería, sino —lo que es una de sus peligrosas consecuencias— de temerarios autoengaños: un *abandonarse ciego* tanto interpersonal como institucional. De esta manera, no pocas veces las condiciones 1 y 3 de la confianza o *de dependencia* y *expectativas positivas* son parte de estrategias para sabotear, o sofocar, la condición 2, o *de discernimiento.* La situación es inquietantemente común en el conocimiento y en las otras prácticas: a menudo nos manipulan para que continuemos entregándonos al otro, a los otros y a sus muchas instituciones, y les proyectemos grados de razonabilidad, de honestidad..., cuando sería tiempo de desconfiar e implementar acciones para anticipar sus ardides, sus emboscadas. Cuidado, porque —¿extrañamente?— también la primera persona se manipula ella misma y con pereza intelectual, pasiva o activa, nos *abandonamos no menos ciegamente* a nosotros mismos: a nuestros deseos, creencias, emociones.

Por lo pronto, hasta en medio de las peores catástrofes sociales (evoquemos una situación extrema, un campo de exterminio), muchas veces los animales humanos siguen guiándose por las condiciones 1 y 3 de la confianza. Tal vez teniendo en cuenta el arraigo mental de esas condiciones sea posible esbozar explicaciones de muchos comportamientos de quienes, según los datos de que disponían, deberían haber discernido que poco o nada tenían ya que perder activamente desconfiando. Pero, ay, cualquier tentativa de explicación respecto de una situación desesperadamente trágica (por ejemplo, la de las víctimas de tales campos) no sólo sucumbe a vértigos simplificadores, sino que, más grave todavía, peca de falta de

compasión y de respeto frente al inmenso daño. Sin llegar a circunstancias extremas, quien más, quien menos, en demasiadas ocasiones, ¿a menudo no ha proseguido *abandonándose* con *expectativas positivas* cuando dispone de excelentes razones que le advierten de que ya no debería hacerlo? ¿Las condiciones 1 y 3 de la confianza claramente no predisponen a la pereza intelectual? Peor todavía, tales condiciones, ¿acaso no podrían constituir sin más una descripción de tal pereza?

Estoy de acuerdo. Sin embargo, respaldar la primera protesta y partir en el conocimiento del *argumento de los apoyos alternativos* y de cierta confianza institucional en las ciencias no implica afiliarse a una cultura de la confianza y negarse a desconfiar. Precisamente, parte del aprendizaje en tales instituciones consiste en aprender a discernir.

Por otra parte, respaldar la segunda protesta —esa propuesta antirreduccionista acerca de las relaciones humanas que deben contar moral y políticamente— tampoco se debe confundir con la defensa de una cultura de la confianza y algunas de sus fantasías: la nostalgia del mundo premoderno, de la comunidad y sus vínculos implícitos y con controles sólo afectivos o, al menos, puramente informales. (Tal comunidad en perpetua armonía, aunque nunca ha existido ni sea posible, ni deseable, de vez en cuando reaparece como la utopía de la desesperación y, también, ¿por qué no confesarlo?, de la pereza.) Nada más lejos de mis propósitos que defender fantasías comunitaristas. Para apoyar un poco la segunda protesta, sólo quise comenzar a discutir el valor y el lugar social de las relaciones *más allá*, *más acá* y *al costado* de las relaciones legales, en las que varias formas de la confianza directa desempeñan un gran papel. Pero tal discusión no implica desatender de qué manera las relaciones legales trabajan con confianzas desplazadas, y cómo no se deben reducir un tipo de relaciones al otro, so pena de graves distorsiones.

De esta manera, comete un error igualmente grave quien, poniéndose en contra tanto de la primera protesta como de la segunda, y alegando el peligro de las insidiosas trampas que conllevan muchas formas de confiar directo, aconseja desconfiar, dudar, sospechar... en todas direcciones y de manera sistemática. La consecuencia de este segundo error es clara: la ansiosa procura de garantías epistémicas y, en la vida social, la promoción de una cultura del miedo que exige legislarlo todo. ¿Entonces?

Una vez más vale la pena recordar qué se falsifica y por qué. Por ejemplo, se falsifican monedas o pinturas de grandes maestros, pues se les

reconoce valor. De ahí que, si tanto se busca manipular y falsificar la confianza, es porque ésta también es un bien: un bien epistémico, un bien práctico. De seguro por eso les asiste razón a las metáforas que aluden a la confianza general como un «clima», un «suelo» del que se depende sin más. No obstante, tampoco hay que olvidar que tarde o temprano de modo inevitable sobrevienen contratiempos: se perturba esa «atmósfera común» y se desconfía. De esta manera, con razón pasamos de la confianza espontánea a la actitud del dudar vigilante, de una sospecha examinadora... Se indicó, sin embargo, que el entramado que constituye la confianza general no acaba de desaparecer. Ni siquiera erosiona por completo la mayoría de las confianzas singulares y particulares. Por ejemplo, la desconfianza singular, respecto de *un* acto de percepción, no de *los* órganos de los sentidos, y hasta particular en relación con *una clase* de instituciones, pero no de *las* instituciones, se conforma como huecos en el trasfondo de la confianza general en los órganos de los sentidos y en las instituciones.

Porque pese a los sucesivos desengaños, fuera de la locura, la primera persona no tiene opción más que proseguir *abandonándose* y teniendo *expectativas positivas* respecto de otras personas y sus testimonios, de las instituciones, de la naturaleza y, por supuesto, de sí misma, de sus percepciones, su memoria, su razonabilidad: condiciones 1 y 3 de la confianza. Precisamente, son las complejas interrelaciones entre las diversas formas y tipos de confianza y las desconfianzas razonables las que construyen la posibilidad de preguntar y, haciendo uso de esta posibilidad se pone en práctica la condición 2 de la confianza, o *de discernimiento.* Así, a partir de diversos huecos de desconfianza se pueden construir preguntas de comprensión, o preguntas de verdad, o preguntas de valor, o combinaciones de estos continuos de preguntas. No cabe la menor duda: para responderlas adecuadamente a menudo se necesita dar razones y, con frecuencia, hay que articular las diversas razones en argumentos. ¿Cómo es esto?

Quien da razones, quien argumenta, busca producir convencimiento: convencer a otras personas o convencerse de las respuestas a algunos de esos continuos de muchas preguntas. Por otra parte, con argumentos en general se busca producir convencimiento para tratar algún tipo teórico o práctico de problemas. Con ese objetivo, quien da razones, quien argumenta, en el rol de un proponente P o de un oponente O, no expresa meramente una creencia, sino que asume la responsabilidad de respaldarla.

Por ejemplo, ante críticas, P apoya la creencia objetada en otras creencias o, si se prefiere, infiere —de manera deductiva, inductiva, abductiva...— esa creencia a partir de otras. Sin embargo, apenas participamos más o menos conscientemente en una práctica de argumentar nos damos cuenta de que este participar compromete a mucho más que a realizar inferencias: implica trabajosamente socializarse en una *cultura de la argumentación.* Pero ¿en qué consiste tal cultura?

Por lo pronto, no hay cultura de la argumentación sin cultura del arrojo. Porque en una práctica de argumentar no se trata sólo de responder directamente a propuestas directas. Por el contrario, entre las posibilidades de muchas de estas prácticas se incluye el derecho de P a dejar preguntas u objeciones en suspenso porque se anticipa que responderlas conduce por el mal camino o a cambiar en apariencia de tema con la intención de tratar mejor el problema que se enfrenta. O el no menos derecho de O a guardar silencio durante largo rato —en ocasiones se necesita mucho coraje para guardar silencio—, tal vez con el propósito de airear el debate y, así, suscitar enfoques frescos que permitan preguntas novedosas y también respuestas no menos novedosas. Sin embargo, a veces también se guarda silencio para sugerir un desacuerdo radical que no se sabe expresar de otra manera. Por otra parte, por ejemplo, alguien en el rol de P puede decidir *abandonarse a* esbozos de objeciones de un O que apenas balbucea. En estos casos, P, antes de responder con un apoyo a la propuesta objetada, mediante conjeturas e interpretaciones intenta articular los confusos balbuceos de O con el propósito de reformular con mayor fuerza la objeción. ¿Por qué? Con coraje, P —pese a las dificultades a las que está abriendo la puerta— vislumbra que esa objeción puede ser de primordial importancia para reorientar su investigación.

Con ejercicios como éstos —y haciendo uso del coraje no sólo en su dimensión epistémica—, en muchas prácticas de argumentar no pocas veces se prosiguen los complejos movimientos de interdependencia entre confiar y desconfiar: entre las propuestas de P, las objeciones, los reclamos, los pedidos de apoyo, las interpretaciones... de O, y las correspondientes respuestas directas o indirectas —reconstructivas, interpretativas...— de P. Pero para adquirir esos diversos y, a menudo, complejos saberes —saber qué, cuándo y cómo preguntar, saber qué, cuándo y cómo responder...—, además de tener que realizar los aprendizajes pertinentes —los aprendizajes de un oficio, un arte o una ciencia—, ayuda también explícitamente

socializarse en una cultura de la argumentación, e interiorizar las virtudes propias de esa cultura, tanto epistémicas como prácticas, morales o políticas.

Por eso —¿de nuevo un salto?—, tal vez otra expresión para hacer referencia a la cultura de la argumentación es la ya aludida «cultura de la responsabilidad institucional». ¿Por qué? Con tal expresión se busca subrayar tanto el carácter social de la responsabilidad como que vivimos en un mundo articulado institucionalmente (en el uso más amplio de la palabra «institución»). Imagínese que queremos presentar una queja, hacer algún encargo o meramente saber algo. Quizá se indague: «¿Quién es el responsable por aquí (fábrica, escuela, universidad, laboratorio, oficina, juzgado, hospital, restaurante, tienda, ejército, iglesia, club deportivo.)?». De manera equivalente acaso se interrogue: «¿Quién es el encargado de la institución I?». Así, podemos ya indicar que

1. Si P es el responsable de I, P es el encargado de I y tiene la obligación de dar cuenta del modo *m* en que se organiza, se dirige, se cuida, se planea, se mantiene a... I.

O, si se prefiere:

2. Si P es el responsable de I, P es el encargado de I y tiene que responder por *m.*

Tanto en 1 como en 2 se caracteriza, pues, al concepto de responsabilidad institucional a partir de las acciones de *dar cuenta de* o de *responder por,* pero no es difícil extender esta caracterización al concepto de responsabilidad sin más. Por otra parte, es claro que las acciones de *dar cuenta de* o de *responder por* directa o indirectamente remiten a participar en prácticas de argumentar y lo que éstas implican: cumplir con las obligaciones que se contraen en tales prácticas. (De ahí que se describa a la persona responsable también como «solvente»: en quien confiamos como capaz de asumir sus compromisos.) En una cultura de la argumentación aprendemos, por ejemplo, que en ciertos contextos es un deber dar detalladamente cuenta de por qué hay que defender o atacar cierta propuesta, o también puede ser un deber procurar responder a las más diversas objeciones. Sin embargo, también aprendemos a saber movernos con flexibilidad entre propuestas, normas, afirmaciones, negaciones, preguntas, ataques, defensas, órdenes, pedidos, dudas, sospechas, llantos..., seriamente respetando todas esas interpelaciones, aunque sin dejar paralizarnos: al menos aprendemos, una y otra vez, a intentar ejercer ese

respeto, con frecuencia no sin muchas zozobras. Por eso, lo genuinamente opuesto a una cultura de la confianza no es una cultura de la desconfianza, sino una cultura de la argumentación o, lo que es lo mismo, una cultura de la responsabilidad.

Notas

[1] Una y otra vez es tema de discusión dónde debemos buscar los materiales de las más diversas reflexiones. Al respecto, recientemente ha vuelto a surgir el interés acerca de la posibilidad de una «filosofía experimental». Gfr. François Schroeter, «Experimental philosophers, conceptual analysts and the rest of us», en *Philosophical Explorations* 11/2 (junio de 2008), págs. 143-149.

[2] Alejandro Rossi, *Manual del distraído,* en *Obras reunidas,* México, Fondo de Cultura Económica, 2004, págs. 18-22.

[3] G. E. Moore, «Proof of an External World», reproducido en *Philosophical Papers,* Londres, George Allen & Unwin, 1959, págs. 126-148.

[4] Los argumentos de Crispin Wright en contra del argumento de Moore van en esta dirección. *Cfr.* C. Wright, «Facts and Certainty», *Proceedings of the British Academy* 71 (1985) págs. 429-472; «(Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell», *Philosophy and Phenomenological Research* 65 (2002), págs. 330-348.

[5] La distinción internismo/externismo en cuanto a la justificación epistémica se ha hecho de varias maneras, por ejemplo, en relación con el *acceso* que el agente tiene respecto de la evidencia que confiere la justificación o respecto de la *naturaleza* misma de la justificación. Creo que las observaciones que aquí se introducen son pertinentes para ambas maneras de distinguir.

[6] J. Pryor considera que la experiencia perceptual es suficiente para respaldar la creencia de que aquí hay una mano. Sin embargo, Pryor considera que el argumento de Moore es fallido, pues no es dialécticamente efectivo en contra del escéptico. *Gfr.* «The Sceptic and the Dogmatist», *Nous* 34 (2000), págs. 517-549; «What's Wrong with Moore's Argument?», *Philosophical Issues* 14 (2004), págs. 349-378.

[7] La expresión «actitud exaltada» aparece en la discusión de Scott Soames del argumento de Moore en su *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume I: The Dawn of Analysis,* Princeton, Princeton University

Press, 2003. Soames parece interpretar a Moore como si éste hubiera introducido en su «prueba» ese tipo dudoso de razonar que es el argumento del caso paradigmático, un tipo de argumentos que, tradicionalmente, se respalda en la autoridad del sentido común. (Al parecer, Soames, a partir de tal interpretación, aprueba el argumento de Moore: «El escéptico supone que podemos estar seguros acerca de lo que es el conocimiento antes de decidir si lo que todos generalmente consideramos casos paradigmáticos de conocimiento son realmente genuinos. Pero esto es al revés», pág. 23.)

[8] Es posible reconstruir muchos de los argumentos que Kant desarrolla en la *Dialéctica trascendental* de la *Grítica de la razón pura* como *argumentos que acotan.* Por ejemplo, Kant piensa que no es falaz introducir la autoridad de la práctica respecto de las argumentaciones de las *Antinomias,* porque, respecto de los argumentos que las construyen, se ha producido, según él, un empate teórico. Por ejemplo, recuérdese la tercera antinomia y el presunto empate teórico entre los argumentos en favor de la libertad y aquellos en favor del determinismo.

[9] J. L. Austin, en *Sense and Sensibilia,* Oxford, Oxford University Press, 1962, observa que, respecto de ciertas palabras, el uso negativo es el que «lleva los pantalones». Eliminando la metáfora, importa atender lo que Austin indica: que a veces el uso negativo es el primario, aquel por el cual se caracteriza el uso positivo y, así, el que más nos ayuda a conocer el fenómeno, o los fenómenos, a que de manera positiva o negativa se hace referencia. Austin propone que éste es el caso para «real» e «irreal». Luis Villoro ha ofrecido un argumento análogo en relación con las palabras «justo» e «injusto» en *Los retos de la sociedad por venir,* México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

[10] Tal vez se quiera incluir entre tales agentes a algunas especies de animales no humanos, aludiendo a su capacidad de camuflaje (sobre todo cuando son versátilmente adaptativos a distintos contextos) y a la aparición de partes llamativas en zonas no vitales de su cuerpo para despistar a los depredadores. ¿No se podrían considerar estos camuflajes formas no humanas de engañar? Pero si se les puede atribuir capacidad de engañar a los animales, ¿no se les tiene también que atribuir intenciones? Dejo en suspenso esta cuestión. Sin embargo, es probable que al menos el autoengaño sea propio de los animales humanos.

[11] Mucho se aprende acerca de la confianza interpersonal en los trabajos sobre la confianza de Annette C. Baier reunidos en su *Moral Prejudices.*

Essays on Ethics, Cambridge, Harvard University Press, 1995. Sobre todo en sus primeros trabajos sobre la confianza, Baier pone el acento en el subtipo (2) de confiar interpersonal -«the entrusting model»- sobre el (1). Este énfasis, así como no tomar suficientemente en cuenta la dimensión afectiva de la confianza, ha sido objeto de una crítica por parte de Karen Jones en «Trust as an Affective Attitude», *Ethics* 107 (octubre de 1996), págs. 4-25.

[12] Baier subraya adecuadamente que depositar confianza interpersonal a menudo conlleva atribuir poderes discrecionales en quien se confía. *Cfr.* el primero de sus trabajos de la serie, «Trust and Antitrust», págs. 95-129, en *op. cit.*

[13] La distinción entre predicciones y anhelos puede reconstruirse como una variación de la distinción de Martin Hollis entre predicción y afectividad. Cfr. M. Hollis, *Trust Within Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[14] Si las condiciones 2 o 2' no se aplican, no se puede subsumir la acción bajo la clase «manipular». Por ejemplo, Q es muy joven y no se da cuenta de un peligro, o Q se encuentra bajo el influjo de drogas. Considero que no son formas de manipulación (y menos de engaño y, todavía menos, de traición) los manejos paternalistas de P que le permiten tomar medidas a favor de Q sin que Q se entere, con el propósito de evitar que Q sufra daños. Por desgracia, las diversas formas de paternalismo son resbaladizas y, con facilidad, se prestan a la manipulación injustificada. Cfr. T. M. Scanlon, «Promises and Contracts», especialmente la sección «Manipulation and Regard for Expectations», en Peter Benson (comp.), *The Theory of Contract Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, págs. 88-93.

[15] Cfr. Robert Stalnaker, «Common Ground», en *Linguistic and Philosophy* 25 (2002), págs. 701-702.

[16] Paul Grice, en «Logic and Conversation» (recogido en sus *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1989), propone que, si una comunicación es «un caso o variedad especial de conducta intencional, de hecho racional» (pág. 28), se espera que quienes participen en ella observen el siguiente *principio cooperativo:* «Haz que tu intervención conversacional sea como lo exige, en la escena en la que ocurre, el propósito o la dirección aceptados del intercambio verbal en el que participas» (pág. 26). Grice retoma las cuatro categorías tradicionales -

cantidad, calidad, relación y modo- y subsume una serie de máximas cuyo seguimiento especifica el alcance del principio cooperativo. No es difícil reagrupar estas máximas a partir de las presunciones que se han propuesto como articuladoras de la confianza básica en las palabras con que participamos en la comunicación. A la presunción de comprensión le corresponde la categoría de cantidad que regula la información con que cada hablante debe participar en una comunicación y que se rescata con la máxima «Haz que tu intervención sea tan informativa como se requiere (para los propósitos que en ese momento guían el intercambio)» (pág. 26). Pero también esta presunción se vincula con aquellas máximas que caen bajo la categoría de modo y que se dejan subsumir bajo la supermáxima «Sé perspicuo» (pág. 27). Por supuesto, a la categoría de cualidad le corresponden la presunción de verdad y la supermáxima «Trata de hacer que tu intervención sea verdadera» (pág. 27). Previsiblemente, la presunción de valor es la más compleja, y cae bajo la categoría de relación y una abarcadora máxima: «Que lo que digas sea pertinente». Grice agrega: «Aunque la máxima misma sea lacónica, su formulación esconde varios problemas que me preocupan mucho: cuestiones relacionadas con qué clases distintas de intercambio verbal, cómo dar cabida al hecho de que los temas de conversación se cambien legítimamente, etcétera» (pág. 27). Por otro lado, a partir de una perspectiva teórica diferente, y con otros intereses, tampoco Jürgen Habermas ha dejado de elaborar a lo largo de su obra-desde su temprana «Teorías de la verdad» («Wahrheitstheorien», en H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfallingen, Neske, 1973, págs. 211264), hasta su *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1984 y 1987, y después- un concepto de pretensión de validez que puede interpretarse como otra manera de reconstruir la confianza en las palabras y las presunciones que expresan esa confianza. En sus diferentes publicaciones, Habermas ha defendido una pragmática formal según la cual los hablantes y los oyentes coordinan sus acciones comunicativas a partir de algunas obligaciones que el oyente atribuye al hablante. Según Habermas, cualquier hablante pretende, tiene que pretender para que la comunicación pueda llevarse a cabo, que se cumplen ciertas condiciones. Esas condiciones formales, las pretensiones de validez, son inteligibilidad, sinceridad, verdad y corrección normativa.

[17] Donald Davidson, al menos implícitamente, no acepta y, si no me equivoco, no puede aceptar la presunción de comprensión; no obstante,

puede aceptar y, en efecto, acepta una propuesta incluso muy fuerte cercana a lo que he llamado «presunción de verdad». Al respecto, Davidson en casi todos sus trabajos insiste en que la «mayoría» de nuestras creencias tienen que ser verdaderas. Sin embargo, como hay diferentes criterios para individualizar y clasificar creencias, de hecho tal vez resulte imposible ponerse de acuerdo sobre en qué consiste, en cada caso, la «mayoría» de las creencias que tiene una persona. Para sostener que la presunción de verdad a menudo se satisface, creo que basta aducir -no sin cierta conveniente vaguedad- que una gran cantidad o, en el peor de los casos, muchas de nuestras creencias son verdaderas. Ahora bien, quizá incluso quien aceptase que la presunción de verdad a menudo no se satisface, y hasta que la mayoría de las veces no se satisface, podría defender que, de todos modos, una y otra vez, se tiene que ir con tal presunción a la comunicación, y que no por casualidad habitualmente lo hacemos.

[18] Cuando, en *op. cit.*, Grice se pregunta por qué los hablantes proceden de la manera en que prescriben estas máximas, su primera respuesta es ésta: «Es un hecho empírico bien reconocido que las personas sí se comportan así» (pág. 29). Sin embargo, de inmediato puntualiza: «Me gustaría poder pensar que el tipo estándar de práctica conversacional no es simplemente algo que todos o la mayoría *de hecho* siguen, sino algo que es *razonable* que sigamos, que *no deberíamos* abandonar» (pág. 29). Habermas es más rotundo: las pretensiones de validez -inteligibilidad, sinceridad, verdad y corrección normativa- son necesarias. Así, tales presunciones operan como presuposiciones universales del uso comunicativo de cualquier lenguaje. Son pretensiones que, según Habermas, valen «cuasitrascendentalmente». Reitero que tales pretensiones de validez, o algo parecido a algunas de ellas, se dejan reconstruir también con las propuestas presunciones de comprensión, verdad y valor. Sin embargo, aceptar que en el lenguaje operan estas pretensiones -o máximas conversacionales o presunciones...- no implica defender una teoría consensual de la verdad ni el constructo «situación ideal de habla» que Habermas elabora partiendo de ellas, y mucho menos su ética discursiva. Por ejemplo, en su «Teorías de la verdad», Habermas defiende que «la verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho» *(op. cit.,* pág. 137). Sospecho que la teoría antirrealista de la verdad que parece implicar el «significa» -¿como las demás teorías antirrealistas de la verdad?- o es viciosamente circular o falsa. A su vez, Habermas construye con la

satisfacción de tales pretensiones de validez -y otros recursos como ciertas «simetrías del habla»- el constructo «situación ideal de habla». Para comenzar una discusión sobre la invalidez de tal constructo, podría indicarse que quizá no es el consenso en una situación ideal de habla el criterio general por el cual se juzga la bondad de los diversos argumentos, sino que es más bien la bondad más o menos particular de esos diversos argumentos juzgada por patrones específicos y con diversos grados de generalidad (deducción, inducción, probabilidad...) la que permite juzgar acerca de la racionalidad de un consenso. Para proseguir discutiendo en esa dirección, fr., por ejemplo, mi trabajo «Assertions, Truth and Argumentation», en Edwin Hahn Lewis (comp.), *Perspectives on Habermas,* Chicago y La Salle, 2000, págs. 51-70.

[19] *Cfr.* Paul Woodruff, *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue,* Nueva York, Oxford University Press, 2001.

[20] Considerar el concepto de persona como un concepto desgarrado tal vez introduce una opción diferente a lo que en muchas discusiones -con menos claridad de lo que se tiende a reconocer— se suelen calificar como posiciones incompatibilistas y compatibilistas respecto de la libertad y del determinismo o del indeterminismo naturales (y que, razón arrogante mediante, a menudo se dictamina que clausuran el campo de las posiciones posibles acerca de la libertad, porque lo agotan). Quien acepta que el concepto de persona es un concepto desgarrado razona, procura razonar, la combinación de un incompatibilismo teórico con un compatibilismo práctico. Si no me equivoco, por ejemplo, la tercera *antinomia* de Kant y el tratamiento posterior que se hace de ella en el resto de la *Crítica de la razón pura* e, implícitamente, en la *Crítica de la razón práctica*, pueden interpretarse como defendiendo un concepto desgarrado de persona. Kant defiende en esta antinomia tanto la existencia de la voluntad libre como del determinismo de la naturaleza. No obstante, en contra de los incompatibilistas teóricos no considera que la voluntad libre pueda ser objeto de conocimiento porque, sólo asumiendo el punto de vista práctico de la primera persona, las personas se pueden autoentender y relacionarse consigo mismas y con las demás personas como personas libres y responsables. Pero, a su vez, en contra de los compatibilistas o, al menos, de las posiciones compatibilistas más publicitadas, Kant niega que ambos puntos de vista puedan ser unificados en un mismo punto de vista teórico

capaz de dar cuenta de la libertad y del determinismo (o indeterminismo) de la naturaleza.

[21] Con facilidad, a partir de una concepción aditiva, se puede y hasta se tiende a construir concepciones simplemente naturalistas de las personas o, con más precisión, de los animales humanos: concepciones reduccionistas o eliminacionistas. Según estas propuestas, se considera la descripción de persona que se construye a partir del punto de vista práctico de la primera persona tan perteneciente al moblaje del mundo como lo que algunos filósofos del siglo xviii descalificaban como «meras cualidades secundarias». No obstante, con no menos facilidad también se suelen construir descripciones no menos simplemente antinaturalistas, o idealistas, de las personas. La tradición kantiana a veces ha sucumbido a esa tentación. No obstante, tanto en un naturalismo complejo como en una perspectiva kantiana equilibrada se dispone de suficientes materiales para reconstruir el concepto de persona como un concepto desgarrado.

[22] Cfr. Elizabeth Fricker, «Testimony and Epistemic Autonomy», en J. Lackey y E. Sosa (comps.), *The Epistemology of Testimony,* Oxford, Clarendon Press, 2006. Por una perspectiva sobre el testimonio que nada tiene que ver con las fantasías del autodidacta radical, en el mismo volumen, cfr. Richard Moran, «Getting Told and Being Believed», págs. 272-306.

[23] Martin Seel, «Sich bestimmen lassen», en *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 2002, pág. 288.

[24] *Ibid.*

[25] Ibid., págs. 289 y 291.

[26] *Ibid.*

[27] Muy minuciosamente y con muy buenas razones, Christine M. Korsgaard, en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1996, les da, al punto de vista de la primera persona y al de la tercera persona, el valor que merecen. No obstante, no me queda claro cuál es el tipo de relación que ella supone que existe y que debe existir entre ambos puntos de vista. A veces, Korsgaard parece sugerir que se trata de dos puntos de vista radicalmente separados que no guardan ninguna relación importante entre sí. Por ejemplo, en la introducción, Korsgaard señala: «Nos consideramos seres libres, pensamos que somos los

autores de nuestras acciones. Esto no se debe a que exista alguna razón para negar que somos seres naturales, causalmente determinados, sino a que, para el propósito que nos ocupa, esa concepción de nosotros mismos es *irrelevante*» (pág. xi). Sin duda, para Ulises, el alcohólico, P o el desmemoriado, *también* tener en cuenta una concepción naturalista de sí mismos *no* es irrelevante, pues les permite ser más eficaces en el logro de las metas que se han propuesto asumiendo el punto de vista de la primera persona: el punto de vista del agente. Otro ejemplo: «Pues libertad es un concepto con un uso práctico, que se emplea en la elección y la justificación de la acción, no en la explicación ni en la predicción, mientras que causalidad es un concepto teórico, usado para explicar y predecir acciones, pero no para justificarlas. No hay ningún punto de vista desde el cual hagamos ambas cosas al mismo tiempo». Sin embargo, a partir de estas acertadas observaciones, Korsgaard concluye: «Y entonces no hay ningún lugar desde el cual plantear una pregunta que incluya ambos conceptos en su respuesta» (pág. 204). Reitero: para Ulises, el alcohólico, P o el desmemoriado, pero más en general tal vez para todas las personas, hay lugares y tiempos para formular preguntas y respuestas que incluyen conceptos como deliberación y justificación, junto con conceptos como explicación y predicción. Esos lugares y tiempos son muchas de las prácticas y sus intentos de alcanzar diversos propósitos. Por eso, el concepto de persona es un concepto desgarrado.

[28] Korsgaard parece estar en contra de tales propuestas: «La razón práctica no está conformada por el mundo, sino, más bien, es ella la que lo conforma, mostrándonos cómo debemos hacerlo» *(op. cit.*, pág. xiv). Quien considere que el concepto de persona es un concepto desgarrado de seguro defenderá relaciones más complicadas, relaciones no unidireccionales (¿relaciones meramente proyectivas?), sino relaciones al menos con algunos grados de reciprocidad entre la razón práctica y el mundo o, más precisamente, entre la razón práctica, los deseos, las emociones... , las sociedades, sus instituciones y sus historias. (Sin duda, la razón práctica no desempeña ningún papel en la configuración de la naturaleza, por ejemplo, de las leyes de la física o de la química.) Así, a partir de un concepto desgarrado de persona, la razón práctica no configura ni a los deseos, las emociones..., ni a las sociedades, ni a sus instituciones, ni a sus historias, sino que, en constante diálogo -no pocas veces enredado, difícil y apasionado debate-, la razón práctica, la historia o, mejor, las historias, las

personas y sus sociedades e instituciones aportan diversos grados de configuración a procesos de aprendizaje y, con cierta frecuencia, desaprendizajes, a veces altamente complejos. De otra manera -por ejemplo, de la manera en que Korsgaard parece reconstruir las relaciones de la razón práctica «y el mundo»-, las expresiones «aprendizaje moral» y «aprendizaje político» tendrían un significado muy, muy estrecho o carecerían de referente. Al respecto, hay que continuar aprendiendo de las aparentes o reales oscilaciones de Kant. En ocasiones, Kant concibe las relaciones entre la razón práctica y la vida social -por ejemplo, de la moral y las instituciones- de una forma mucho más compleja que como lo sugiere la afirmación de Korsgaard. Retomo un pasaje muy conocido de *Hacia la paz perpetua* que la misma Korsgaard cita con aprobación en la página 209 de su libro: «No debe esperarse una buena constitución política de la moralidad, sino al revés, sólo hay que esperar una buena condición moral de la gente bajo una buena constitución política» *(PP,* 33-34).

[29] Ambas formas de protestas prácticas o teóricas conservan el momento de ataque: la instancia negativa que es la diferencia específica de la protesta. Si se tiene interés en la creación de algo para subsanar una carencia, como cuando en un pueblo se pide la instalación de alumbrado público, no se está ante una protesta, sino ante una demanda: se pide (se exige, se desea...) *a* cuando no se tiene *a.*

[30] Después de presentar ambos argumentos, Linda Zagzebski señala: «Ambos bandos parecen estar en un punto muerto»; *cfr. On Epistemology,* Belmont, Wadsworth, 2009, pág. 45.

[31] W. V. O. Quine y J. S. Ullian, *The Web of Belief,* Nueva York, Random House, 1970, pág. 43.

[32] *Cfr.* Sergio Martínez, *De los efectos a las causas,* México, Paidós, 1997.

[33] Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pág. 293.

[34] Cfr. también John Greco, «Virtue Epistemology», en J. Dancy y E. Sosa (eds.), *The Blackwell Companion to Epistemology,* Oxford, Blackwell, 1992.

[35] Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective, op. cit.*, pág. 274.

[36] *Ibid.*, pág. 274.

[37] *Ibid.*, pág. 293.

[38] *Ibid.* , pág. 96.

[39] *Ibid.*, pág. 96.
[40] *Ibid.*, pág. 97.
[41] Cfr. E. Sosa, «Virtue Perspectivism: A Response to Foley and Fumerton», en *Truth and Rationality, Philosophical Issues* 5 (ed. E. Villanueva), 1994, pág. 46.
[42] *Ibid.*
[43] W. V. O. Quine y J. S. Ullian, *The Web of Belief, op. cit.*, pág. 48.
[44] *Cfr.* Philip Robbins, «Normatividad, naturalismo y la necesidad de la virtud», así como mi «Réplica a Robbins», en *La certeza, ¿un mito?,* Julio Beltrán y Carlos Pereda (comps.), México, UNAM, 2002.
[45] Corey Robín, en *Fear. The History of a political Idea,* NuevaYork, Oxford University Press, 2004, señala: «A pesar de su deuda con los pensadores clásicos y contemporáneos como el filósofo holandés Hugo Grotius, Hobbes le da al miedo un lugar de honor. Mientras que Tucídides y Maquiavelo identificaron el miedo como una motivación más, sólo Hobbes se atrevió a señalar que lo original de las sociedades más grandes y duraderas consiste no en la buena voluntad que los hombres expresen entre sí, sino en el miedo que se tengan unos a otros» (pág. 31).
[46] Thomas Hobbes, *Leeviathan* (traducción de Manuel Sánchez Sarto), México, FCE, 1940, cap. XIII, pág. 101.
[47] *Ibíd.*, cap. XIII, pág. 102.
[48] *Ibid.*, I, 13, pág. 103.
[49] *Ibid.*, I, 14, pag. 112.
[50] *Ibid.*, I, 15, pág. 118.
[51] ¿Enuncia Hobbes la premisa 5 de manera tan rotunda (de seguro, la premisa más alarmante de este argumento)? ¿No bastaría con que los ciudadanos cedan sólo parte de sus derechos? En este caso, el Estado propuesto gradualmente dejaría de ser un Estado absoluto. Por supuesto, la tradición de pensamiento liberal que en el siglo xvii se afianza con Locke defiende que los ciudadanos no deben jamás ceder *todos* sus derechos. Sin embargo, ¿puede un Estado gradualmente no absoluto continuar cumpliendo sus funciones, por ejemplo, influir en los deseos, las emociones, los intereses y, ante todo, en las acciones de la gente para asegurar la paz social? Retomo más adelante algunas de estas inquietudes.
[52] La discusión acerca de qué, en general, puede mover -motivar, convencer, persuadir...- a una persona a actuar de cierta manera es vasta y

enredada. Tradicionalmente suelen oponerse dos posiciones que -de manera gruesa ¿y burda?- se atribuyen a Hume y Kant. Según la primera propuesta, sólo se puede influir en P a partir del conjunto de los deseos, las emociones, las preferencias..., negativos y positivos, ya presentes en P. Según la segunda propuesta, también pueden mover -motivar...- a P las razones que P reconozca, con independencia e *incluso en contra* del conjunto ya existente de deseos, emociones, preferencias... de P. La discusión, en principio, parece empírica. Pero apenas se han querido diseñar experimentos de inmediato se los suele interpretar como apoyando una u otra posición. Al respecto, un replanteo muy refinado del problema, pero que de algún modo asume una posición, o inspiración, humeana y que ha producido una compleja discusión de partidarios de ambas opciones -y de muchas de sus posibles variaciones- es la distinción propuesta por Bernard Williams entre razones internas y externas. Cfr. B. Williams, «Internal and External Reasons», en *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; «Internal Reasons and the Obscurity of Blame», en *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, y «Replies», en *World, Mind and Morality:Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

[53] Para una crítica al comunitarismo como una teoría política fuerte, a saber, como una teoría que se propone como alternativa de las varias propuestas liberales y socialistas, *Cfr.* Carlos Thiebaut, *Los límites del comunitarismo*, Madrid, Temas de Hoy, 1986.

[54] Una clasificación más habitual es entre virtudes privadas y virtudes públicas. Sobre estas últimas,Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 3a ed., 1996. Sin duda, las virtudes que directamente atañen al participar son las virtudes públicas o cívicas. *Cfr.* Richard Dagger, *Civic Virtues, Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1997. También *Democracia y virtudes cívicas*, Pedro Cerezo (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

[55] *Cfr.* Stan van Hooft, *Understanding Virtue Ethics*, Chesham (RU), Acumen, 2006. Al insistir en el carácter «highly fluid» («altamente fluido») de los conceptos de virtudes y vicios, y prosiguiendo con el comentario de uno de sus ejemplos,Van Hooft señala: «Podemos interpretar las acciones del *boy scout* como un acto de cuidado, de compasión o de generosidad. No está claro cómo hay que trazar esas distinciones. No sólo es difícil conocer lo suficiente acerca del caso particular para saber cómo aplicar la distinción,

sino que es difícil distinguir conceptualmente estas diversas categorías» (pág. 128).

[56] Señala Van Hooft: «Ser rico es un prerrequisito para ser espléndido, pero no es ninguna base para el elogio moral» *(op. cit*, pág. 129). Al respecto, la discrepancia que directamente expresa el Evangelio es todavía más radical.

[57] Para distinguir entre una caracterización conflictiva y una caracterización disruptiva, o, si se prefiere, entre una forma práctica y una forma epistémica de coraje, he seguido de cerca la discusión de la cobardía y del coraje que realiza James D. Wallace en *Virtues and Vices*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1978. A la primera de estas caracterizaciones, Wallace la denomina «the Kantian view» («la versión kantiana») y a la segunda, «the Platonic view» («la versión platónica»). Cfr. «Two Views of Cowardice and Courage», en *op. cit.*, págs. 63-81.

[58] Philippa Foot, en «Virtues and Vices», en *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy,* Berkeley, University of California Press, 1978, observa: «Parece claro que las virtudes son, en general, benéficas. Los seres humanos no andan bien sin ellas. Nadie puede vivir bien si carece de coraje» (pág. 2).

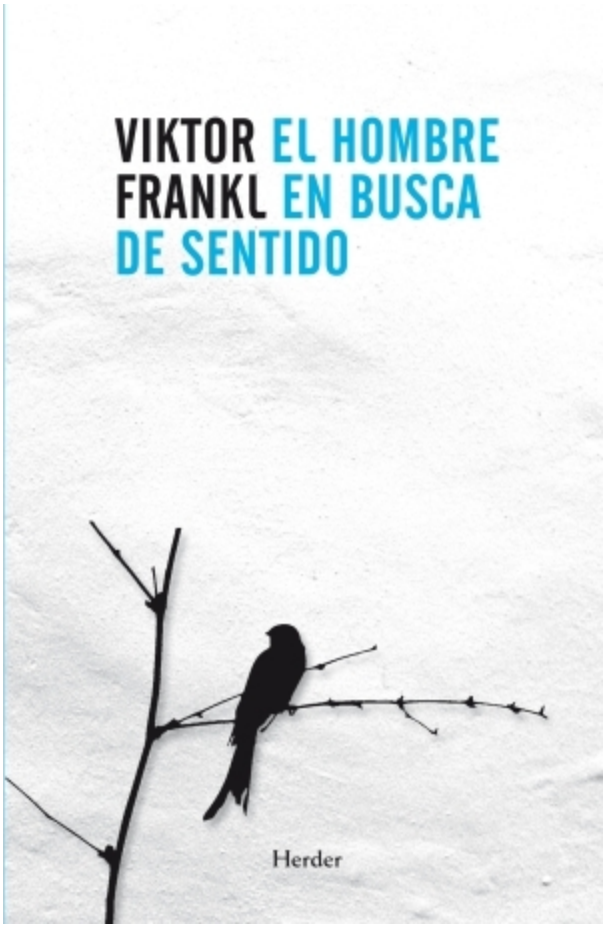
[59] Sin embargo, hay que tener en cuenta que los cambios culturales, a diferencia de los cambios tecnológicos, son lentos y complicados. *Cfr.* J. G. March y P. Olsen, *El redescubrimiento de las instituciones, la base organizativa de la política,* México, FCE, 1997, y el largo estudio introductorio de R. Vergara, «El redescubrimiento de las instituciones: de la teoría organizacional a la ciencia política».

[60] También un pensador para nada cercano a las tentaciones comunitaristas, sino enfáticamente liberal como John Rawls recoge la importancia para una teoría de la justicia no sólo de una legislación justa, sino de personas con ciertos hábitos y disposiciones a actuar de manera justa. Cfr. *Una teoría de la justicia,* México, FCE, 2002, en general toda la tercera parte de la teoría, pero, por ejemplo, entre tantos pasajes, la página 513.

[61] Kant, *Hacia la paz perpetua,* Madrid, Tecnos, 1985, págs. 61-62.

[62] Cfr. Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas- UNAM, 2005.

[63] Sin duda, las diversas formas de confianza directa conforman un fragmento importante de lo que se ha llamado «capital social». Según Robert D. Putnam, el capital social consiste en «las características de la organización social, tal como lo son las redes, la normas y la confianza, que facilitan la coordinación y la cooperación para un beneficio mutuo», en R. Putnam, «Bowling alone: America's declining social capital», en *Journal of Democracy* 1/6 (1995), pág. 67. O, más abarcadoramente, del mismo autor, *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, NuevaYork, Oxford University Press, 2002. Cfr. Javier Elguea, *Razón y desarrollo. El crecimiento económico, las instituciones y la distribución de la riqueza espiritual*, México, El Colegio de México, 2008, especialmente los capítulos IV, «Confianza y desarrollo: la distribución de la riqueza espirtual», y V, «Virtudes sociales, instituciones y desarrollo».


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

* Nueva traducción*

El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

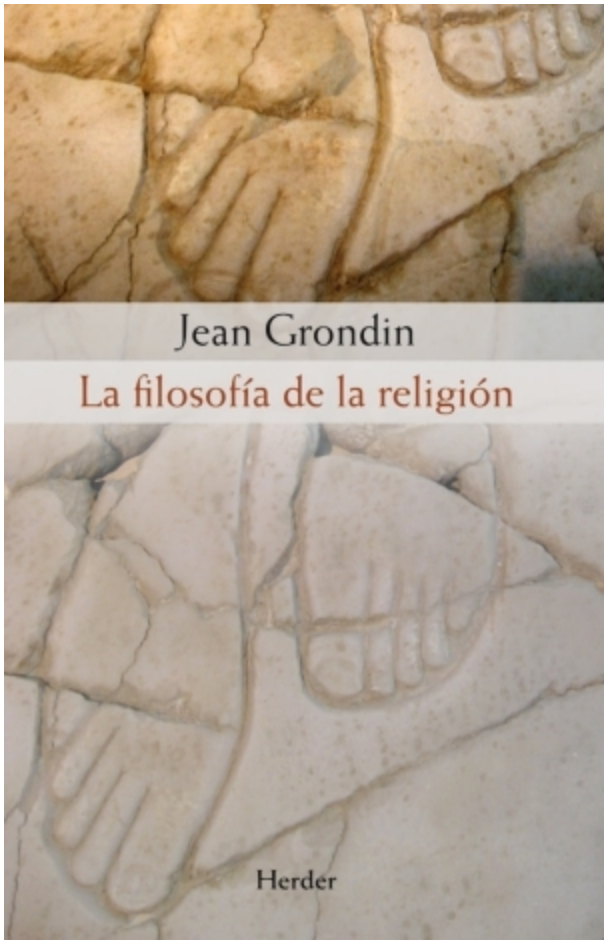
Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la

responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

Cómpralo y empieza a leer


Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

La filosofía de la religión

Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul
9788425429101
80 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

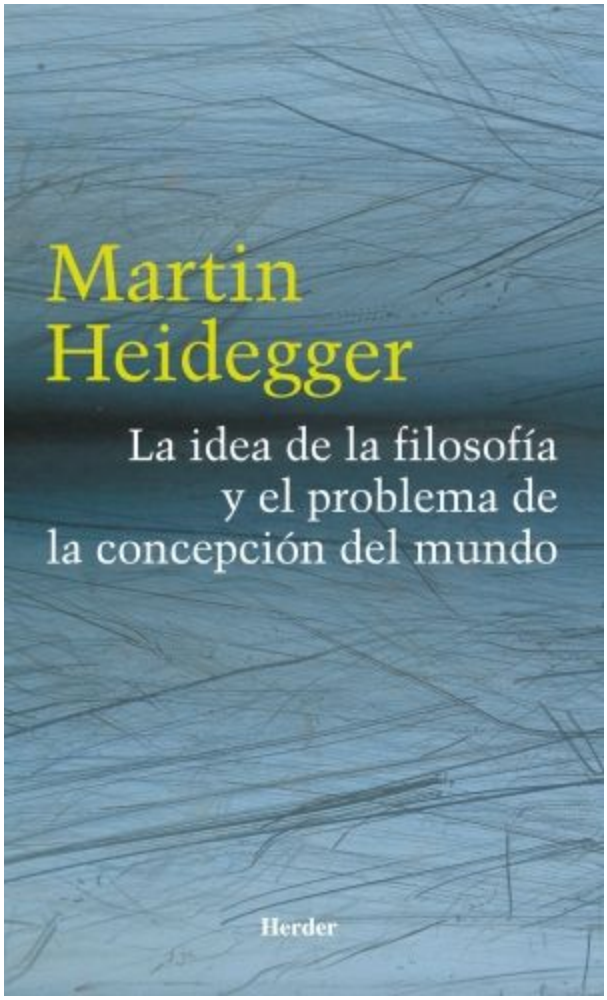
Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil

rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

Cómpralo y empieza a leer


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL

Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer

Document Outline

- Introducción
- I. Confiar, confianzas
  - 1. Aproximaciones a la confianza general
    - Un argumento de Moore como otro material que hay que tener en cuenta en relación con la conjetura sobre la existencia de una confianza general
    - Espías y metáforas
  - 2. Rupturas de la confianza general
    - Posiciones que a menudo se asumen al actuar, o que se asumen parcialmente o, al menos, que se declara que se asumen o que se asumen parcialmente, después que se rompe algún modo de la confianza general
    - El principio de desconfianza sistemática
    - Las actitudes de obstinación
    - Vértigos argumentales
    - Varios usos del principio de confianza en cuanto presunción
    - Cautelas que hay que tener en cuenta con las tipologías de posiciones
  - 3. La tenacidad de la confianza: aparición de confianzas particulares y singulares, además de esa subforma de confianza, las confianzas desplazadas, que son las relaciones legales, por ejemplo, los contratos firmados ante una autoridad pertinente
- II. Dos mapas convergentes para orientarse en los territorios de la confianza
  - 1. Una propuesta, a partir del primer mapa, del mapa formal de la confianza
    - La práctica de prometer
  - 2. Un mapa material de la confianza
- III. Candidatos a características salientes de la confianza
  - 1. Las confianzas interpersonales. Confiar en conocidos
    - Una confianza terapéutica entre conocidos: la confianza militante
    - Confiar en desconocidos

        - Enemigos declarados y no declarados
        - Grados de rompimiento de la confianza interpersonal por parte de enemigos no declarados
        - Traición, traicionar, traidor
    - 2. Las confianzas institucionales
        - Confiar en instituciones privadas, confiar en instituciones públicas
        - Las confianzas institucionales son confianzas sistémicas
    - 3. Sobre la confianza comunicativa
        - Un modo de examinar si se cumple la condición 2, o de discernimiento, en relación con la confianza comunicativa, que al mismo tiempo quiere volver activamente presente el principio de confianza en cuanto presunción
    - 4. La confianza en sí mismo
    - 5. La confianza natural: confianza en la naturaleza
- IV. Conceptos heterogéneos
- V. ¿Una antinomia entre confianza y autonomía?
    - 1. Respecto de las confianzas distinguidas —tanto a partir del mapa formal como del material—, ¿es efectiva la condición 2, o de discernimiento?
        - El autodidacta radical y otras fantasías
        - Concepciones aditivas y estructurales de persona
        - La falacia de las descripciones vertiginosas
    - 2. Otra aproximación al concepto de confianza en cuanto concepto tenso
        - Autonomía y discernimiento
        - Autonomía y agencia
        - Autonomía y confianza en sí mismo
- VI. Protestar
    - Dos protestas a partir de las confianzas consideradas como bienes primarios
    - Se protesta en contra de creencias muy arraigadas que malentienden las relaciones entre confianza y autonomía
- VII. Confianza, conocimiento y virtudes epistémicas
    - 1. Los modelos demarcadores
        - La duda metódica
        - Perspectivas hacia atrás y hacia delante

    - 2. Los modelos productores
        - Modelos productores del conocimiento con confianza institucional: las diversas ciencias
    - 3. Las virtudes epistémicas
        - Conductores y promotores
        - Las virtudes epistémicas son —¿por desgracia?— sólo promotores de verdad
        - ¿Por qué en la producción y la evaluación de los conocimientos conviene tener en cuenta virtudes epistémicas personales y procedimentales?
        - La interrelación internismo-externismo
        - Variaciones históricas de las virtudes epistémicas
        - Un contraste entre una concepción calificadora o bicalificadora y una concepción facultativa de las virtudes epistémicas
        - Otra objeción facultativa: la propuesta bicalificadora debilita en exceso la relación entre virtud epistémica y verdad
        - La confianza general como confianza animal, y sus rupturas
        - Otra ventaja —¿menor?— de la concepción bicalificadora: se trabaja con un concepto de virtud que incluye las virtudes epistémicas y las morales
    - 4. Intentando armar el rompecabezas: el concepto de conocimiento en cuanto concepto desgarrado
- VIII. Confianza, relaciones sociales y virtudes prácticas
    - 1. Los modelos legales
        - Una posible alternativa a la cultura del miedo para respaldar la autoridad de la ley: la trama normativamente plural
    - 2. Los modelos comunitarios
        - Relaciones de formación
        - Relaciones de compañía
        - Relaciones de participación
        - El argumento sistémico de la democracia
        - «Procesos perpetuum mobile» y «procesos precarios»
    - 3. Las virtudes prácticas
        - El coraje
        - La transparencia institucional

    - 4. ¿Es posible y, además, conviene pensar el concepto de relación social como un concepto tenso?
- IX. Hacia una cultura de la argumentación
- Notas